

Giuseppe Ruggieri

PRIMA LEZIONE DI TEOLOGIA



"La teologia, come viene qui intesa, è semplicemente il 'discorso su Dio' che gli uomini non riescono a evitare, la cui presenza si riscontra quindi in tutte le culture umane. Tutti gli uomini sono 'teologi', parlano cioè di Dio sia affermandolo e pregandolo, ma anche negandolo o dubitando di lui. Ma questo discorso su Dio nella storia degli uomini tutti ha suscitato anche dei discorsi che hanno la caratteristica di essere funzionali, secondari. Nella storia dell'Occidente (ma non solo in essa) al discorso su Dio che si ritrova nel linguaggio comune si è infatti aggiunto un discorso sul discorso che ha avuto sempre una duplice motivazione: la prima, piuttosto critica e negativa, che rende attenti a non trasferire in Dio i sentimenti dell'uomo che spesso sono discutibili e pericolosi; la seconda (che è poi il risvolto della prima), piuttosto positiva, che tende a dare rigore al discorso a partire da ciò che è specifico di Dio in qualunque modo lo si concepisca. E anche questo discorso sul discorso su Dio si chiama teologia": Giuseppe Ruggieri introduce alla disciplina che studia Dio, prendendo in esame l'esperienza religiosa cristiana nella sua dimensione dottrinale e di riflessione intellettuale.



Giuseppe Ruggieri

PRIMA LEZIONE DI TEOLOGIA

Editori Laterza

© 2011, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione digitale ottobre 2011

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858103487

Introduzione

Chi cercasse nelle pagine di questo libro una fondazione della teologia, o una sua difesa, resterebbe deluso. I discorsi volti a legittimare, sia giuridicamente che razionalmente, l'esistenza di una determinata realtà presuppongono un contesto polemico e portano dentro di sé un certo grado di violenza. Per sua forza intrinseca, infatti, la legittimazione tende non solo a giustificare qualcosa, ma a delegittimare anche il suo contrario. E nella misura in cui questo contrario esiste, essa tende inevitabilmente a negargli il diritto all'esistenza. La violenza è quindi inevitabile. Viceversa, sono convinto che l'età della polemica e dell'inimicizia sia alle nostre spalle. Non ho nulla da difendere o da legittimare e soprattutto non amo la violenza della ragione, anche quando, com'è purtroppo mia abitudine, ragiono con foga. Cercherò quindi semplicemente di comunicare il significato di una storia concreta della quale mi sento partecipe.

In questo penso di dover aderire a una tendenza culturale, sviluppatasi nella seconda metà del Novecento, che persegue un confronto «pacifico» tra i vari linguaggi nei quali si traducono le esperienze fondamentali dell'uomo. E nella fattispecie condivido la convinzione che il rapporto fra la teologia e il sapere umano, cioè tra la razionalità dell'esperienza di fede e le razionalità che si manifestano negli altri linguaggi umani, vada ricercato non in una «fondazione» della plausibilità della fede stessa davanti alla ragione, ma in un esercizio concreto del proprio sapere specifico, nella misura in cui questo riesca a comunicare effettivamente con le razionalità specifiche dei vari mondi vitali, diversi da quelli del credente. È nella pratica comunicativa di se stessa che la fede mostra la sua ragione. Il famoso aforisma del mistico Johannes Scheffler (Angelus Silesius), caro a Heidegger, caratterizza bene questo atteggiamento. «La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce. A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede» [Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer - M. Vannini, Cinisello Balsamo 1989, 156]. Esiste per così dire

una «logica della rosa» che, rinunciando alla fondazione razionale (nel senso di una razionalità estrinseca alla pratica della fede) dell'esperienza cristiana, cerca di metterne in luce la specificità in una cultura segnata dallo scambio intersoggettivo e simbolico. Alla fine del quarto capitolo cercherò di chiarire questa scelta.

Debbo inoltre avvisare il lettore che non proporrò una lezione «completa»: non scriverò un manuale e nemmeno un quadro esaustivo della situazione teologica contemporanea. Esistono già ottimi strumenti in tal senso. Aspetti fondamentali del teologare, come il rapporto della teologia con l'esegesi biblica da una parte e con il magistero ecclesiastico dall'altra, che pur restano nodi cruciali della pratica della teologia, saranno presenti implicitamente, ma mai formulati in maniera diretta. Sceglierò invece di presentare quegli argomenti che una pratica pluridecennale del teologare, attraverso l'insegnamento e lo scritto, mi fa sembrare più adatti per introdurre nella «cosa». Questa scelta potrebbe essere considerata arbitraria. Molto più umilmente, si tratta di una scelta che si basa sulla mia sensibilità e sulla mia competenza inevitabilmente limitata.

La teologia, come viene qui intesa, è semplicemente il «discorso su Dio» che gli uomini non riescono ad evitare, la cui presenza si riscontra in tutte le culture umane. Tutti gli uomini sono «teologi», parlano cioè di Dio, affermandolo e pregandolo, ma anche negandolo o dubitando di lui. Ma questo discorso su Dio nella storia degli uomini tutti ha suscitato anche altri discorsi, che hanno la caratteristica di essere funzionali, secondari. Nella storia dell'Occidente (ma non solo in essa) al discorso su Dio che si ritrova nel linguaggio comune si è infatti aggiunto un discorso sul discorso che ha avuto sempre una duplice motivazione: la prima, piuttosto critica e negativa, che rende attenti a non trasferire in Dio i sentimenti dell'uomo che spesso sono discutibili e pericolosi (tendenza presente già in Platone); la seconda (che è poi il risvolto della prima), piuttosto positiva, che tende a dare rigore al discorso a partire da ciò che è specifico di Dio in qualunque modo lo si concepisca (ad es. in Aristotele). E anche questo discorso sul discorso su Dio si chiama teologia.

Ma questa «cosa» che si chiama teologia resta in qualche modo un oggetto misterioso. Ricordo bene quando, non i miei studenti, ma un mio amico operaio mi domandò che cosa io veramente facessi. Sono un

prete, ma il mio amico non mi chiedeva che cosa facessi come prete. Questo lo sapeva già. Abitavo allora in una parrocchia della periferia di Catania, dove ho trascorso venticinque anni della mia vita da strano viceparroco. La stranezza stava nel fatto che io, con una scommessa che mi è costata abbastanza ma che al tempo stesso è stata per me esaltante, ho voluto sempre abbinare all'insegnamento della teologia un lavoro di ricerca e un'attività pastorale. Fin da giovane ero rimasto positivamente impressionato dalla concezione dell'intellettuale di Antonio Gramsci (che lessi per la prima volta nell'allora secondo volume dei Quaderni del carcere, che come tale è scomparso nell'edizione critica di Valentino Gerratana). Gramsci distingueva tra gli intellettuali «tradizionali», originariamente gli ecclesiastici ma poi anche gli altri che ne hanno copiato il modello, rappresentanti di una continuità storica ininterrotta, che hanno la pretesa di essere autonomi e indipendenti dal gruppo sociale dominante, e gli intellettuali organici ad un gruppo umano, anzi un nuovo ceto intellettuale ancora da formare (per lui era il partito), il cui compito avrebbe dovuto essere appunto la maturazione storica del gruppo sociale di riferimento. La distinzione mi affascinò giacché, nel caso della teologia, mi sembrava che la concezione di Gramsci suggerisse un modo nuovo di declinare il compito ecclesiale del teologo, ossia quello di mettere il suo sapere al servizio della maturazione ecclesiale (eravamo a ridosso del concilio Vaticano II e volevamo una chiesa più matura e libera). Le convinzioni forti tuttavia non sono tranquille, ma sono sempre pericolose e per questo mi sembrò pericolosamente coerente, dopo alcuni anni d'insegnamento, andare ad abitare con altri amici – non teologi, ma cristiani comuni, e qualche altro prete, che assieme volevano sperimentare un cristianesimo semplice e vicino al vangelo – in un cosiddetto quartiere a rischio della città di Catania, per impiantarvi un'esperienza ecclesiale che fosse la più «comune» possibile (e quindi parrocchiale) e al tempo stesso evangelica. La struttura parrocchiale in quel quartiere era praticamente inesistente e fummo quindi costretti, perché altrimenti avremmo infranto le regole urbanistiche, a realizzare con un prefabbricato in legno un piccolo complesso composto da una cappella e un'abitazione per i preti. Giacché il prefabbricato era formalmente non fisso, ma «sbullonabile», ottenemmo dall'amministrazione comunale il permesso di edificarlo.

Ma quel prefabbricato non era molto protetto, non garantiva sufficientemente la privacy, e i parrocchiani, quando venivano a trovare il parroco, osservavano l'altro prete per lo più incollato al suo tavolo e piegato sui libri, in una stanza che ne era piena (mi chiedevano spesso con disarmante curiosità se li avessi letti tutti!). I più assidui fra loro divennero presto commensali saltuari e capitava che, quando la domenica alcuni si recavano a pescare, portassero la sera il pesce in parrocchia per cucinarlo e mangiarlo assieme. Avevano scoperto con piacevole stupore che lo strano viceparroco sapeva come trattarlo. Essendo nato in un paese di mare, sapevo come fare una buona zuppa di pesce. Al mio paese la si prepara soffriggendo, come base del brodino, un battuto di prezzemolo abbondante, aglio, capperi, peperoncino, pomodori seccati parzialmente al sole e macinati.

Fu quindi in cucina che un operaio del quartiere, mentre preparavo la zuppa, mi fece la domanda: ma che vuol dire quello che ho sentito dire, che tu fai il teologo? Cos'è questa teologia? Un prete «teologo» che si limitava alla catechesi ai bambini, a celebrare e predicare la domenica, era per lui l'appartenente a una specie sconosciuta. La mia risposta alla fine gli diede una qualche idea del mio lavoro, ma lo lasciò un po' frastornato. Dissi pressappoco: il teologo è uno che fa il cuoco. Non vedi cosa faccio? Prendo vari condimenti e ne faccio un brodino che possa esaltare il gusto del pesce. Per questo è anzitutto necessario che io conosca bene i singoli pesci; non posso mettere un merluzzo o una triglia nel brodino, perché sono pesci che vanno cucinati in modo diverso, proprio per essere gustati meglio; debbo ancora conoscere i vari condimenti e averli a disposizione; senza il pomodoro seccato al sole, come si usa al mio paese, la zuppa acquisterebbe un altro sapore. La teologia assomiglia un po' al lavoro del cuoco: un po' di conoscenza della Scrittura; un po' di conoscenza della storia della chiesa e di quello che hanno scritto gli altri; un po' di conoscenza di quello che scrivono anche i filosofi e gli uomini di cultura. Tutto questo, se messo assieme nella maniera giusta, permette di comprendere come parlare in maniera un po' più adeguata del Signore in cui crediamo tu e io. Ma per trovare i vari condimenti ho bisogno di molto tempo e per questo passo molte ore al giorno sui libri.

Non gli dissi che il teologo, quando insegna e scrive, fa sempre una *determinatio distrahens*, «ruba» cioè conoscenze, categorie e

concetti ad altri lavoratori intellettuali per utilizzarle al servizio di un altro principio del comprendere umano che è la fede, che gli sta a cuore, perché ne ha sperimentato tutta la fecondità umana. Non gli dissi nemmeno che paragonare il Signore a un pesce non era poi così blasfemo, perché gli antichi cristiani anagrammavano il nome greco del pesce (ichthys) per dire Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore. Ma la sostanza del discorso non era molto lontana dalla realtà.

I.

Teologia e cristianesimo

1. La distrazione teologica

In questo primo capitolo, vorrei spiegare meglio quanto ho detto nell'Introduzione a proposito del teologare come *determinatio distrahens*, cioè come uso determinato delle parole che al tempo stesso le «distrae» dall'uso comune. Tra i vari linguaggi umani, quello legato all'attività del teologare è uno dei più problematici. Il motivo di questa problematicità è molto semplice. Etimologicamente il termine «teologia» vuol dire «parlare di Dio». Ma come si fa a parlare di Dio se «nessuno l'ha mai visto», come avrebbe detto l'autore del prologo del IV vangelo? Noi diamo il nome a ciò che vediamo o sentiamo, e quando formiamo dei termini per ciò che non vediamo, ma immaginiamo che comunque ci sia in forza di un'esperienza non riducibile al vedere e al sentire immediato o per convenzione comune, siamo costretti a forzare il nostro linguaggio, a introdurre stranezze varie nelle nostre parole. Per questo, senza cambiare le parole in quanto tali, le usiamo semplicemente con un significato diverso da quello dell'uso originario, come accade soprattutto quando parliamo del Dio che non vediamo. E così diciamo che egli ci vede e ci ascolta. Ma Dio non ha né occhi né orecchie ed è quindi chiaro che usiamo queste parole in modo per lo meno strano (per analogia, direbbero i filosofi).

Questo modo di parlare di Dio rientra in quel procedimento che dai medievali veniva chiamato *determinatio distrahens*, un uso determinato di termini appartenenti al linguaggio umano, che li distrae dal loro contesto originario per inserirli in un nuovo contesto significativo. Si comprende allora perché chiunque voglia parlare di Dio, e quindi quel teologo che è già qualsiasi comune credente appartenente a una qualsiasi religione, pratichi in maniera più o meno consapevole una *determinatio distrahens*. Ma colui che cerca di parlare di Dio in maniera più rigorosa di quanto non facciano i comuni

credenti, cioè colui che viene chiamato teologo in senso stretto, cerca di distrarre le parole con maggiore accortezza degli altri.

2. I pericoli di una «distrazione»

L'origine del termine «teo-logia», lo si sa, è greca. Come ho detto, il termine sta per «parola/discorso su Dio», e rimanda quindi a un'impresa non facile e nemmeno scontata, perché «nessuno ha mai visto» Dio. Noi moderni sospettiamo che si tratti di un'illusione, di una proiezione della nostra coscienza che tende spontaneamente a conferire consistenza oggettiva a quanto immaginiamo di più bello, di più vero, di più buono, di più potente possa esistere. Gli antichi greci, per lo più, non avevano questa cultura del sospetto. Restava tuttavia la difficoltà: come si fa a parlare di Dio?

Niente di strano, dunque, che di Dio parlassero soprattutto coloro che nel parlare della realtà usavano la fantasia: i creatori di miti e i poeti. Ancor meno strano che ne parlassero in maniera ingenua. Gli intellettuali erano invece consapevoli dei rischi, ed è proprio questa consapevolezza che viene espressa nel primo testo in cui affiora il termine «teologia». Il primo a usare questo termine e per di più una sola volta, a nostra conoscenza, è Platone.

Nel dialogo sulla Politeia, che noi traduciamo con Repubblica, scritto nel 375 a.C. circa, a un certo punto [II, 379] Platone fa dire a Socrate che i discorsi che fanno i poeti sono pericolosi, perché arrivano ad attribuire agli dei atteggiamenti sconvenienti che potrebbero indurre al male i cittadini. Venere non era certamente il modello ideale di una madre di famiglia (l'esempio è mio, non di Platone!). Coloro che sono preoccupati del buon andamento di uno Stato (i «fondatori di uno Stato», diceva lui) debbono quindi conoscere i modelli normativi ai quali si debbono adeguare i poeti nella narrazione delle loro favole; e se i poeti nelle loro invenzioni non vi si attengono, non bisogna lasciarli fare. Questo non vuol dire che i responsabili dello Stato siano tenuti a inventare essi stessi delle favole. Ciò che si richiede loro è soltanto la conoscenza dei modelli normativi (typoi) ai quali adeguarsi nei «discorsi sulla divinità» (= peri theologias: se vi si vede un accusativo plurale; oppure nel «parlare sulla divinità», se vi si vede un genitivo

singolare). La motivazione che Platone adduce a proposito della necessità di controllo sulla teologia è la seguente: la divinità non può che esser buona e nessuna cosa buona è dannosa o provoca danno, ma è al contrario causa di bene. E giacché nel comune parlare religioso sugli dei costoro sono presentati anche come causa di male, occorre purgare questo comune parlare per attribuire agli dei solo ciò che ad essi conviene in quanto divinità.

In questo brano di Platone, il termine teologia sembra indicare i miti criticamente rivisitati dai responsabili della cosa pubblica, non già una branca della filosofia in quanto tale, quella che tratta di Dio. Comunque, ciò che maggiormente colpisce nel testo è la pretesa di regolamentare il discorso sulla divinità. Infatti il discorso religioso è per se stesso pericoloso per la cosa pubblica. In nome di Dio non si legittima ogni azione dell'uomo? E i responsabili dello Stato non debbono quindi preoccuparsi? Per questo «occorre rappresentare sempre la divinità quale è realmente, lo si faccia in versi epici o lirici o in tragedia». L'origine di ogni censura religiosa sta qui: nella rilevanza pubblica, sia nel bene che nel male, di ogni discorso su Dio. Noi potremmo obiettare che anche in una società rigida, quale è quella immaginata da Platone, il rischio della censura teologica (niente affatto teorico, ma realissimo) sta nel fatto che il tiranno pieghi la religione ai suoi scopi personali. Ma pretendere nel IV secolo a.C. un'autorità indipendente dal potere politico, per garantire la corretta espressione del pensiero all'interno di una società in cui vige appunto la libertà di pensiero, è forse un po' troppo.

Aristotele, che morì nel 322 a.C., quindi circa cinquant'anni dopo la composizione della Repubblica di Platone, nell'uso rarissimo che fa del termine introduce una novità importantissima, sempre che siano da attribuire a lui i due brani dove questa novità appare. Ma anche nel caso in cui l'autore dei due brani sia stato un suo discepolo e continuatore, il fatto merita ugualmente di essere segnalato. Abitualmente, infatti, Aristotele usa il termine «teologi» applicandolo ai poeti dei miti come Esiodo o Omero, in contrapposizione ai «fisici» ionici. Ma, in due passi paralleli della Metafisica [A 983b 29; K 1064b 3], parla della «filosofia teologica» e della «episteme teologica» come di una delle tre scienze teoretiche, dopo la matematica e la fisica. Per cui la «prima filosofia» identificherebbe la teologia con la metafisica dell'essere. Ciò che è

importante notare è che in questo modo la regolamentazione del discorso religioso cessa di essere un problema squisitamente politico per diventare un problema filosofico in quanto tale, anzi «scientifico». Per Aristotele, infatti, l'episteme è la conoscenza certa e vera. Essa si oppone all'opinione. E allora ormai vale che esiste un solo modo vero di parlare della divinità, quello della scienza filosofica. Accanto alla teologia, ai discorsi su Dio che fa l'uomo religioso comune, alimentati dalle fantasie mitiche e poetiche, esiste «la» teologia vera, quella del filosofo. Da questo punto di vista solo il filosofo che possiede la conoscenza vera dell'essere può parlare correttamente di Dio. Tommaso avvertirà in questa posizione un'obiezione all'esistenza stessa della teologia cristiana in quanto tale, e – senza negare la legittimità della concezione aristotelica – si vedrà costretto, già nella prima questione che apre la sua Somma teologica, a motivare il diritto di una teologia cristiana come «scienza», cioè di una conoscenza certa e vera, in un serrato confronto con le affermazioni di Aristotele.

Alle testimonianze di Aristotele e Platone sulla comprensione della teologia, mi sembra importante aggiungerne almeno un'altra per l'influsso che avrà in Agostino, ma non soltanto per questo. Per il suo eclettismo, infatti, essa può considerarsi riassuntiva delle altre e particolarmente bilanciata. Ne è autore Marco Terenzio Varrone, vissuto tra il 116 e il 27 a.C., un grande erudito, intrigato nella vita politica del suo tempo, un voltagabbana diremmo noi, sostenitore prima di Pompeo, poi di Cesare, quindi di Ottaviano. Delle sue *Antiquitates rerum divinarum* abbiamo solo dei frammenti che uno studioso tedesco, Burkhart Cardauns, ha pubblicato nel 1976 in una bella edizione critica, accompagnata da un volume di commento. Varrone, da eclettico, compone smussando opposizioni e cogliendo nessi. E lo fa distinguendo tra: teologia mitica, cioè conoscenza che si esprime in favole e alla quale fanno ricorso i poeti; teologia fisica, alla quale ricorrono i filosofi che sanno distinguere il vero dal falso; teologia civile, la cui conoscenza e amministrazione nelle città appartiene ai cittadini in quanto tali, ma soprattutto ai sacerdoti [cf. i frammenti 9, 20, 23 e 149]. È da notare tuttavia che per Varrone anche la conoscenza mitica di Dio è utile alle città, per cui la distinzione tra conoscenza mitica o popolare e conoscenza civile o politica di Dio non è poi così netta, giacché l'utilità politica della conoscenza di Dio deriva proprio

dal mito. Varrone, in altre parole, non vede nella teologia popolare solo la dimensione arbitraria del mito, ma anche un elemento utile alla vita politica. La lezione è evidente: non bisogna combattere la religione popolare, ma semplicemente regolarla, perché sia di utilità e non di danno alla vita della città.

Fin dagli inizi dell'uso del termine, la teologia dotta manifesta dunque una evidente preoccupazione critica nei confronti di un linguaggio poco controllabile. La «distrazione» del linguaggio comune dentro l'esperienza religiosa dell'uomo appare gravida di rischi per la città e va comunque regolata.

A un osservatore poco attento potrebbe sembrare che contro un simile pericolo i cristiani siano vaccinati. Nella tradizione biblica ebraico-cristiana prevale infatti non già il discorso degli uomini su Dio, ma la parola di Dio agli uomini e sugli uomini. La «parola di Dio» all'interno della Bibbia indica una parola che Dio stesso come soggetto pronuncia e che gli uomini accolgono. L'esperienza della trascendenza di Dio tipica degli autori biblici li porta fino al divieto di pronunciare il nome di Dio. Il vertice di questa concezione discendente della teologia, dove è Dio che parla all'uomo e non viceversa, viene raggiunto nel Nuovo Testamento con l'identificazione della parola di Dio con una precisa vicenda storica, quella dell'uomo Gesù. Infatti, se è vero che Dio nel passato ha parlato molte volte e in molti modi attraverso i profeti, ultimamente ha parlato per mezzo del Figlio [cf. Eb 1, 1-2]. Questa parola mediata dal Figlio è unica ed è il metro di tutte le altre: Dio non l'ha visto nessuno e soltanto il Figlio unigenito che dall'eternità vive rivolto verso il Padre ci ha spiegato, squadernato davanti (ex-e^ge^sato), chi sia il Padre. Per questo chi vede l'uomo Gesù vede il Padre [cf. Giov 1, 18; 14,9]. Ma la Bibbia non conosce il termine «teologia» come tale, che emergerà lentamente e con una certa riserva nel linguaggio dei cristiani.

Si dirà allora che il pericolo insito nella teologia dei greci e dei romani qui sia scomparso: sarà sufficiente che gli ebrei e i cristiani nel parlare di Dio si adeguino alle parole della Scrittura dell'Antico e del Nuovo Patto perché sia eliminato ogni abuso teologico. E invece no! Infatti la «distrazione» resta. Anche la Bibbia usa parole umane. Da essa, soprattutto nel racconto delle origini, non è assente il mito. E leggendo i salmi apprendiamo che Dio, avvolto di luce come da un

manto, distende i cieli come una tenda, costruisce sulle acque che stanno oltre il cielo la sua dimora, fa delle nubi il suo carro, cammina sulle ali del vento, fa dei venti i suoi messaggeri e dei fulmini i suoi ministri etc. E, come in tutte le raccolte di libri di autori vari, anche nella Bibbia, che nelle sue varie parti è stata scritta da diversi autori lungo un arco temporale che si estende per secoli e secoli, troviamo affermazioni che non combaciano. E inoltre tutto un filone di interpreti cristiani, da Marcione nel II secolo fino ad alcuni grandi teologi protestanti nel XIX e XX secolo – e molti cristiani comuni in maniera più o meno consapevole –, hanno visto una contraddizione insanabile tra l'immagine di Dio dell'Antico Testamento e quella del Nuovo Testamento.

I Padri, con a capo il grande teologo alessandrino Origene, vedevano invece in questo fatto l'umiliazione amorosa di Dio a favore dell'uomo. La Bibbia rappresenterebbe infatti un'umiliazione e un autosvuotamento di Dio, che non «produce» parole sue, ma «assume» le parole umane, che restano nella loro debolezza, allo stesso modo in cui Dio, incarnandosi, non «produce» la «sua» condizione umana, ma assume quella comune degli uomini tutti, la *sarx*, la debole condizione carnale che è anche la nostra. La logica profonda della parola di Dio, e quindi della teologia, starebbe allora tutta in quest'assunzione delle parole umane. Un medievale come Radulphus Ardens (morto verso il 1200) identificava nella consapevolezza critica dei processi implicati in quest'assunzione del linguaggio umano il compito della teologia vera e propria. Vorrei parafrasare qui un suo testo, che ho trovato in quel libro ancora indispensabile che è la Storia del metodo scolastico di Martin Grabmann [vol. 1, 1909, 256], sebbene le sue notizie sulla vita di questo autore non siano più affidabili. Scrive Radulphus: nella facoltà naturale si perviene alla conoscenza dei vocaboli attraverso la conoscenza delle cose. Ma in teologia le cose sono sconosciute. Impossibile quindi che la nostra facoltà naturale possieda vocaboli che le siano propri e di cui conosca il senso al tempo stesso. Infatti in tal caso sia le cose che i vocaboli resterebbero sconosciuti. Il motivo è semplice: giacché soltanto attraverso le cose possiamo arrivare alla conoscenza dei termini, non possiamo poi pretendere che, con il procedimento inverso, dai termini si possa arrivare alla conoscenza delle cose. Fu necessario quindi trasferire i vocaboli noti dalla

conoscenza naturale alla teologia affinché, mediante i vocaboli conosciuti, potessimo progredire in qualche modo alla conoscenza di una realtà sconosciuta. Ma a nessuno è lecito pensare che i termini naturali, quando vengano applicati a Dio, mantengano la loro specificità originaria. Piuttosto occorre che il teologo sappia indagare con sottigliezza la modalità dei cambiamenti intervenuti in questa assunzione (*subtiliter perquirat transsumptionis rationem*).

Personalmente ritengo che questa resti una delle formulazioni più adeguate del compito dell'esegeta e del teologo cristiano. Ma al di là dell'apprezzamento che si può avere per un testo siffatto, ciò che occorre sottolineare è la consapevolezza di un accompagnamento critico della teologia anche per il linguaggio dei cristiani su Dio. E la radice ultima di questa necessità è sempre la stessa: la distrazione inevitabile in ogni discorso su Dio e, paradossalmente, anche nel caso di ogni parola di Dio rivolta all'uomo. Anche la parola di Dio, infatti, è mediata da un linguaggio umano «distratto». Resta tuttavia una domanda cruciale: in nome di quale criterio il teologo pretende di accompagnare criticamente la parola di Dio? Non rischia così di manometterla? Non è questa una pretesa blasfema per un credente?

3. L'accusa di tradimento

Nel 1873, presso l'editore Fritzsche di Lipsia, uscì uno «scrittarello» di Franz Overbeck, professore di teologia di Basilea, storico del cristianesimo antico: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* [Sul carattere cristiano della teologia attuale, trad. it. di A. Pellegrino, Pisa 2000]. A ritiro già avvenuto dall'insegnamento, nel 1903, sotto la pressione del «discepolo» (mai riconosciuto in quanto tale) Carl Albrecht Bernoulli, ne uscì una seconda edizione. Dal punto di vista editoriale e della ricezione critica, il libretto di Overbeck rappresentò un fallimento completo. Sarà Karl Barth, il grande iniziatore della «teologia dialettica», a rivalutare, negli anni Venti del Novecento, la posizione di Overbeck, vedendo in lui un antesignano (il «Melchisedek») della propria teologia. E si può dire che, proprio grazie a Barth, il quale considerava «domande inevase» le

questioni poste sul tappeto da Overbeck, il suo pensiero resta fino ad oggi abbastanza studiato nell'ambiente anglosassone.

Il contesto nel quale si pone la riflessione di Overbeck è quello teologico protestante della Germania dell'Ottocento, segnato soprattutto dalla scuola di Tubinga, dominata da Ferdinand Christian Baur e da quella figura eccentrica che fu David Strauss. Overbeck stesso si dice un tubinghese, in senso «allegorico» [ivi, 10-11]. Non aveva studiato a Tubinga, infatti, e di Baur condivideva l'assunzione del metodo storico-critico, ma non la filosofia di stampo hegeliano con la quale il maestro di Tubinga pretendeva di risolvere le contraddizioni storiche del cristianesimo. Inoltre, in quel clima polemico tra protestantesimo liberale e protestantesimo ortodosso che alimentava il dibattito teologico dell'Ottocento, Overbeck non volle entrare mai, sentendosi fundamentalmente estraneo alle passioni che lo agitavano. Era stato chiamato alla facoltà di teologia di Basilea, perché i protestanti liberali desideravano un sostegno da lui, ma ignorò sempre tale richiesta. Per Overbeck, sia gli ortodossi che i liberali erano altrettanto lontani dal cristianesimo originario e, in questo, assai più vicini tra loro di quanto non volessero ammettere.

Sostanzialmente la posizione di Overbeck si può riassumere così: la natura del sapere scientifico – tale quale deve essere anche la teologia nella misura in cui accetta una metodologia radicalmente storica – è incompatibile con il cristianesimo. Questa tesi, tuttavia, non viene suffragata tanto da una considerazione astratta dei rapporti tra fede e scienza, quanto da un'analisi storica. Per Overbeck, infatti, il cristianesimo originario consiste essenzialmente nell'attesa del ritorno di Gesù e della fine imminente del mondo, con una radicale negazione del mondo stesso. Esso è rappresentato dagli scritti del Nuovo Testamento e in qualche misura dei Padri apostolici. Con il ritardo della parusia, cioè del ritorno di Cristo e della fine del mondo, il cristianesimo cercò di convivere con il mondo, ma così rinnegò se stesso. Per reagire a questa corruzione del cristianesimo è sorto sostanzialmente il monachesimo e, per tutto il Medioevo, si è potuta avere l'illusione che, grazie all'egemonia del pensiero monastico, il cristianesimo potesse ancora vivere. L'ultima grande forma del cristianesimo originario si ritrova nel tentativo di riprendere il primo ascetismo cristiano nei confronti del mondo. Questa illusione non è più

possibile, una volta che la ricerca storica critica ha svelato in maniera inequivocabile che il cristianesimo non è sorto così com'è adesso. Per Overbeck la teologia scientifica del suo tempo, invece di riconoscere questo stato di fatto, cerca di nascondere. Il compito che si propone Overbeck è appunto quello di smascherare questa illusione della teologia del suo tempo che non ha alcun «carattere cristiano». La teologia invece è per se stessa e secondo la sua struttura un operare irreligioso, che sorge sulla debolezza della religione [ivi, 27]. Il cristianesimo «si è dotato di una teologia solo quando esso si è voluto rendere accettabile in un mondo che da esso in realtà viene negato» [ivi, 34]. La teologia è allora in questo senso solo un elemento della Verweltlichung, della mondanizzazione del cristianesimo. Essa non fa altro che soppiantare la Glaubensreligion, la religione della fede, con una «religione del pensiero» (Denkreligion) e una «religione colta» (Gelehrtenreligion) [ivi, 36].

Nel suo tempo Overbeck vedeva sia la teologia ortodossa, preoccupata della salvaguardia dei dogmi, che la teologia liberale, preoccupata di ripensare il cristianesimo con l'aiuto del pensiero moderno, unite nel tentativo di mascherare questo stato di fatto. La teologia ortodossa, che Overbeck chiamava «apologetica», voleva mantenere i miti e i dogmi del cristianesimo, fingendo che la scienza non li contraddicesse. Essa dimenticava che la luce che il cristianesimo getta sul mondo ultraterreno non serve a illuminare l'aldilà, quanto a gettare nell'oscurità il mondo terreno [ivi, 47]. Chi difende la fede ricorrendo ai miracoli dovrebbe essere capace di innalzare gli altri a quel mondo da cui i miracoli possano aver origine. I maestri della chiesa antica questo riuscivano a farlo, grazie soprattutto al loro ascetismo, che cerca «di rendere possibile l'impossibile». Ma voler mantenere l'esistenza dell'aldilà con i mezzi dell'aldiquà (con il sapere mondano) è assolutamente ridicolo.

La teologia liberale, da parte sua, aveva gettato via, assieme alla sostanza (l'ascetismo), anche la scorza (cioè i miti e i dogmi) del cristianesimo [ivi, 64]. La teologia liberale cercava di arrivare al «cristianesimo di Cristo» per distinguerlo da quello dell'evoluzione dogmatica della chiesa. Ma questo è assolutamente incoerente, giacché il cristianesimo non è la fede di Cristo, ma la fede in Cristo [ivi, 65]. Difatti sotto l'operazione della teologia liberale c'era il rimando alla

«religione di Cristo» di Lessing. In Lessing tuttavia si vuole dire soltanto che quando la religione cristiana ha divinizzato Cristo ha indebitamente arretrato questa convinzione alla personale testimonianza del suo fondatore. Per lui parlare di «religione di Cristo» significa non risalire a Cristo, ma alla fede dei primi fedeli che in lui vedevano solo un messia umano. La teologia liberale invece, scoprendo l'umanità storica di Gesù, voleva saldare con la scienza critica il Cristo della chiesa, ricorrendo a formule senza senso, parlando ad esempio di Gesù come di uno che è più che un uomo [ivi, 67]. I tentativi di scrivere una «vita di Gesù» sono la trappola della teologia liberale. Falsa è inoltre l'affermazione che il cristianesimo sia capace di adattarsi a qualsiasi cultura. È vero che il cristianesimo ha preso i caratteri della cultura antica, ma l'ha potuto fare perché questa era ormai una cultura morta e il cristianesimo ha permesso così che ne restassero in vita i tratti. In questo senso Overbeck parla di «imbalsamazione» della cultura antica nel cristianesimo. La Riforma ha riportato il cristianesimo fuori dal mondo, non già togliendo liceità al mondo, ma desacralizzandolo, mentre il cattolicesimo ha paganizzato il cristianesimo [ivi, 77 s.].

Overbeck, che reagisce così duramente alle mediazioni facili, propone tuttavia una soluzione, per lui legata a quella che chiama «teologia critica». Egli per un verso reagisce alla soluzione di Strauss, per altro verso a quella di Paul Lagarde. Il primo aveva pubblicato un libro, *Der alte und der neue Glaube* (La vecchia fede e la nuova), in cui aveva proposto di sostituire l'antica fede cristiana con una fede interiore nelle leggi dell'universo, come contributo al progresso della nazione. Overbeck, che condivide la critica distruttrice di Strauss, è durissimo con questa soluzione che egli vede organica all'ideologia del Reich tedesco, da poco vittorioso sui francesi e pericolosamente opprimente. Strauss non percepisce infatti la forza critica del cristianesimo e della religione, come negazione dell'assetto attuale del mondo.

Lagarde, intervenendo in un problema di politica accademica, aveva sostenuto l'inammissibilità dell'insegnamento della teologia all'interno delle università, a motivo del giuramento richiesto ai professori di teologia con il quale essi si obbligavano al credo delle rispettive confessioni. La teologia, secondo Lagarde, deve ritornare dentro le confessioni, mentre nell'università essa doveva limitarsi ad una storia delle religioni. Overbeck non accetta questa posizione. Per

lui la teologia critica all'interno dell'università ha una funzione essenziale. Riprendendo una distinzione kantiana, egli propone di trasformare il giuramento in maniera da rispettare le convinzioni interiori del teologo, obbligandolo al tempo stesso, nelle dichiarazioni ufficiali, ad un linguaggio conforme alla dottrina delle chiese. La teologia infatti ha anche un compito pratico, data la stretta relazione con le esigenze della vita. Il teologo critico dovrebbe vegliare appunto sui rapporti corretti tra religione e teologia, in maniera tale che i futuri ecclesiastici si rendano conto di cosa appartiene alla cultura e cosa appartiene alla religione. Pur assumendo quindi un atteggiamento critico, la teologia non è ostile al cristianesimo, ma lo protegge da tutte le teologie che vogliono conciliarlo con il mondo, mantenendo così la funzione del cristianesimo stesso.

Nella posizione di Overbeck, come giustamente osservava Barth, emergevano molte domande che i teologi preferiscono lasciare senza risposta adeguata. Il carattere scomodo di queste domande deriva dal fatto che Overbeck le pone sul piano squisitamente storico, fatto da affermazioni «oggettive» che, almeno in parte, restano fino ad oggi difficilmente confutabili, e non su quello teorico astratto della conciliabilità tra fede e ragione, fede e scienza. E la domanda nel suo nocciolo duro pone un'alternativa: è vero o non è vero che il cristianesimo primitivo aveva la convinzione della fine vicina di «questo» mondo, e che invece man mano esso prese atto del «ritardo» della sua attesa e, soprattutto con l'aumento del numero dei cristiani già nel III secolo e poi con la sua legittimazione politica nel IV secolo, esso volle rendersi accetto non soltanto alle persone singole, ma alla stessa struttura politica e culturale di «questo» mondo? Ed è vero o non è vero che questa opera di «conciliazione» con il mondo fu mediata dalla riflessione dei teologi?

Di per sé, come abbiamo visto, Overbeck non nega la necessità di una teologia «critica». Anzi la ritiene inevitabile. Ammira inoltre il cristianesimo coerente dei monaci. Aleggja nelle sue pagine una certa melanconia per l'epoca del cristianesimo autentico, originario, anche se egli si dichiara incapace di credere. Resta ammirato da Pascal, dal suo scetticismo, dalla sua convinzione della limitatezza della ragione umana, così maldestramente usata dagli apologeti per imporre la fede nel soprannaturale. «Solo che di questa limitatezza può parlare un

Pascal, il quale sostiene allo stesso tempo che pensare correttamente è il fondamento della morale, e non scrittori che da ogni punto di vista peccano contro la morale così concepita, e fanno nascere il sospetto che nel richiamarsi alla limitatezza umana a loro non interessi nient'altro se non di difenderla perché è la caratteristica peculiare dei loro argomenti; Pascal ne può parlare, Pascal che sa trovare la bella espressione: 'essere sconvolto dalla ragione (*être ébranlé par la raison*)', e non scrittori che continuano a domandarsi se sia universalmente vero, come Pascal sostiene, che tale sconvolgimento solitamente sopraggiunga nel ventesimo anno di età. Quello che si dice, e per cui si pretende la fede, deve essere realmente sentito e non solo pensato superficialmente, e così bisogna sentire anche il cristianesimo, se lo si difende» [ivi, 43-44].

Barth traeva dalla lettura di Overbeck la conseguenza che il compito del teologo possa allora essere quello di far emergere la diversità della parola di Dio rispetto a ogni parola umana, la negazione di questo mondo ad opera del giudizio che questa parola emette in Gesù Cristo. Ritengo sostanzialmente vera questa istanza di Barth, ma ritengo altresì che il discorso vada maggiormente articolato.

4. La triplice configurazione della teologia

Il presupposto da cui partiva Overbeck era che la teologia fosse la conoscenza scientifica del cristianesimo. Coerentemente con questo presupposto egli ravvisava la nascita della teologia nel III secolo, con la scuola di Alessandria e l'assunzione della «scienza» ellenistica (gnosi) come ideale del cristiano, anche se poi non andava troppo per il sottile, giacché avrebbe dovuto aggiungere che la gnosi di un Clemente o di un Origene introduceva forti varianti nell'ideale della gnosi ellenistica. Sempre coerentemente al suddetto presupposto, vedeva in questo un esempio di adeguazione del cristianesimo originario al sapere dei dotti del tempo e, quindi, una corruzione del cristianesimo primitivo.

Nel 1962, nel VI volume di quel prezioso «dizionario manuale di teologia e scienza della religione» che è *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, terza edizione (ma ne è già uscita una quarta con la stessa voce affidata a un altro autore), Gerhard Ebeling pubblicò la prima

parte della voce «teologia», dedicata alla storia del concetto, facendo tesoro delle numerose ricerche che lo avevano preceduto, in campo sia protestante che cattolico (nel quale sono da segnalare due «classici»: la voce di Yves Congar per il Dictionnaire de Théologie Catholique e gli studi di Marie-Dominique Chenu sulla teologia nel XII e nel XIII secolo). Ripercorrendo la storia del concetto, dopo aver documentato l'uso del termine in Platone e Aristotele, Ebeling nota come, di fatto, domini nell'uso l'attribuzione tradizionale del termine teologo ai poeti dei miti e come la critica filosofica avesse lo scopo non di rompere, ma di trovare un accomodamento con il linguaggio religioso su Dio. Lo stesso Varrone, che noi abbiamo citato sopra e che dipendeva dallo stoico Panezio (II sec. a.C.), è una chiara testimonianza di questo equilibrio. Le cose non cambiano nella cultura ellenica, fino a quando con i neoplatonici Giamblico e Proclo (IV e V secolo) la teologia filosofica stessa si pone come religione autentica. Ma questa è già una reazione ai successi del cristianesimo.

Il termine infatti era stato ormai «occupato» dai cristiani, per i quali la teologia sempre di più veniva ad acquistare il senso della vera confessione di fede su Dio e quindi della dottrina del Dio della rivelazione di Gesù Cristo. L'uso poi nel IV e V secolo, durante le dispute trinitarie e cristologiche, ne fece espressione della dottrina ortodossa su Dio in quanto tale, in se stesso (e quindi della Trinità), mentre accanto a «teologia» si affermò il termine «economia» (oikonomia) per designare la considerazione dell'agire di Dio nel mondo. Nell'Occidente inoltre, a partire dal XIII secolo, venne superata la tensione tra teologia mitico-culturale e teologia filosofica tipica dei greci. Solo all'interno del cristianesimo emergerebbe, secondo Ebeling, l'istanza di una considerazione scientifica proprio come funzione richiesta dal discorso religioso su Dio. Solo la fede cristiana contiene infatti in se stessa l'esigenza di una comprensione adeguata alla situazione umana del comprendere. E questo accade per un preciso motivo: è la natura stessa della confessione di fede, nella misura in cui pretende di avere un elemento costitutivo centrale, fondamento della varietà stessa delle sue declinazioni, ad esigere che un sapere disciplinato renda conto di essa. La stessa molteplicità delle forme del cristianesimo primitivo, fattasi evidente con la predicazione di Paolo ai Gentili, esigeva la riflessione su ciò che è costitutivo di esso, la fede nel

Cristo morto e risorto. La teologia cristiana quindi, in forza della fede, è un'attività di riflessione sulla fede stessa, un'attività di «secondo ordine» rispetto a quello fondamentale della fede professata. La concezione tipica della teologia cristiana come rendiconto della res della fede, adeguato alla situazione del comprendere umano, è originaria e non sorge né nel secondo secolo, né nel III secolo, anche se ovviamente solo nel Medioevo, in dipendenza da Aristotele, essa si configura anche come scienza.

Era questo l'atto di sepoltura di Overbeck? Ebeling non ne faceva nemmeno il nome, non solo nel corpo del suo articolo, ma nemmeno nella bibliografia che lo accompagnava. Ma c'è critica più forte di quella che si esprime nella mancata considerazione? E tuttavia mi pare che la concezione di Ebeling parta da una concezione «monistica» (prendo in prestito questo giudizio da Max Seckler, di cui parlerò tra breve) esattamente come Overbeck. Come infatti per costui la teologia, dal III secolo fino al XIX, si riduce alla presa in prestito della cultura mondana per rendere accettabile il cristianesimo al mondo, altrettanto in Ebeling la teologia nella sua essenza ultima si configura come la riflessione di secondo ordine rispetto alla fede, che rende conto del contenuto della fede con il rigore adeguato alla situazione storica del comprendere. Ultimamente è questa la «scientificità» della teologia.

Max Seckler, acuto interprete della filosofia di Tommaso e di quella che viene chiamata la «scuola cattolica di Tubinga», a distanza di vent'anni circa, reagì alla posizione alquanto rigida di Ebeling con molta saggezza, almeno a mio avviso, permettendo di collocare in un quadro meno ideologico e più attento alla storia stessa la natura del teologare. Nel saggio intitolato *Theologe in. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung* [Teologare. Un'idea fondamentale in triplice configurazione, in *Teologia Scienza Chiesa*, Brescia 1988] Seckler rimanda al dato di base per cui teologia è un termine che indica semplicemente una connessione praticata dagli uomini, dentro ogni esperienza religiosa, tra Dio e il linguaggio umano: «Il linguaggio indica il luogo in cui si fa teologia, Dio sta ad indicare il tema, mentre con l'espressione connessione praticata si vuole intendere che in questa stessa connessione, dovunque e in qualsiasi modo si espliciti, si realizza la teologia, a patto che Dio sia il tema del processo linguistico [...]. Di conseguenza, vi è vera teologia ogni qualvolta questa connessione

venga praticata adeguatamente, vale a dire quando si riesca realmente a parlare di Dio. Da qui si comprende anche perché nei duemilacinquecento anni della sua storia [qui Seckler si limita, ovviamente ma con una certa incoerenza, al mondo greco-romano e a quello cristiano] il termine 'teologia' abbia potuto essere riferito a tanti discorsi scientifici e tipi di atti linguistici» [ivi, 18-19].

Il nesso tra Dio e linguaggio si esprime storicamente (anche qui di fatto Seckler prende di mira solo la tradizione occidentale) in tre forme. La prima forma, che è quella originaria, sorge in funzione dell'annuncio di Dio, giacché la religione deriva e trae alimento primariamente da quel tipo di atti linguistici che, in forza della loro efficacia performativa, svolgono l'atto dell'annuncio di Dio in maniera che questo avvenga realmente. La seconda forma si sviluppa in funzione del controllo critico della ragione nei confronti del discorso religioso su Dio, e in funzione dello sforzo, guidato dalla ragione, per conoscere il divino (già in Aristotele nella sua «episteme teologica» o «filosofia teologica»). All'interno di questa seconda forma, sempre con una preoccupazione altrettanto razionale, esiste la teologia che non ignora la rivelazione, ma si muove nell'ambito dei contenuti intelligibili trasmessi dalla vicenda storica della rivelazione. Esiste cioè una riflessione su Dio che prescinde da una rivelazione storica, ed esiste una riflessione su Dio che prende in considerazione, ma in maniera altrettanto autonoma, la storia determinata di una vicenda storica quale può essere la rivelazione biblica, ma (e questa è una mia aggiunta) anche quella del Buddha o di Maometto. Esiste infine una terza forma di teologia che è in funzione della volontà di comprensione della fede stessa, presuppone la fede, è conseguenza del nuovo sguardo che la fede porta sull'esistenza umana. Questa terza forma si esprime sia come esperienza vissuta, chiarificazione di senso, individuale, concreta e inconfondibile, sia come contemplazione intellettuale del mondo oggettivo e intelligibile della fede. La teologia scientifica, così come si è sviluppata a partire dal Medioevo, o meglio le teologie scientifiche (giacché storicamente ci sono varie modalità dell'uso del metodo scientifico in teologia), secondo Seckler, non costituiscono un nuovo modello del teologare, ma una forma di pensiero capace di impossessarsi (*sich bemächtigen*) dei tre modelli strutturali del teologare nella misura in cui questi siano pronti a questo impiego.

La posizione di Seckler resta a mio avviso oscura in un punto, quello finale, ma risulta, come ho già detto, capace di collocare la teologia e l'attività del teologare nel suo contesto storico effettivo, con la conseguenza di inviare un avvertimento ai teologi che potremmo chiamare «professionali», a coloro cioè che detengono in una qualche istituzione, vuoi accademica vuoi ecclesiastica, il compito di insegnare o produrre «teologia».

Cosa resta oscuro? A mio avviso non risulta chiarita la figura della «teologia scientifica». Dire che essa non costituisce un nuovo modello strutturale del teologare è infatti insufficiente. La carenza non è certo da attribuire a Seckler, buon conoscitore della storia della teologia, ma ai limiti inevitabili di un articolo. Occorre comunque aggiungere, almeno in questa prima lezione, che storicamente questa teologia scientifica si è sviluppata in due forme fondamentali, almeno all'interno del cristianesimo: quella filosofico-speculativa e quella storico-critica (sono i due «occhi» della teologia secondo l'efficace metafora di Ignaz von Döllinger, nel suo famoso discorso ai «dotti cattolici» della Germania nel novembre 1963: «storia e filosofia, l'occhio storico e quello speculativo»). Ora, passando in rassegna concretamente i vari soggetti che hanno guardato al cristianesimo attraverso questi due occhi, ci accorgiamo che non è sempre facile parlare di «teologia». Certamente è di un teologo l'occhio speculativo di un Tommaso d'Aquino, di un Nicola Cusano, di un Antonio Rosmini. Ma è quello di un teologo l'occhio speculativo di Hegel o di Schelling, solo per citare due giganti della speculazione filosofica sul cristianesimo? C'è chi lo sostiene e con buone ragioni! E c'è chi lo nega con altrettante buone ragioni. E allora occorrerebbe forse aggiungere che, nel caso della forma del pensare scientifico applicato alla teologia, quel pensare scientifico deve acquisire una determinazione ulteriore, quella che nella tradizione teologica viene chiamata *ratio fide* illustrata: una ragione illuminata dalla fede. Ma in tal caso è la forma scientifica del pensiero a «impossessarsi» (è l'espressione che usa Seckler) della teologia, con l'inevitabile esito della riflessione in una semplice filosofia del fenomeno religioso cristiano? Ma nel caso in cui è invece la teologia a «impossessarsi» effettivamente del metodo scientifico, come è avvenuto in quegli splendidi esempi che restano Schleiermacher, Kierkegaard, Barth,

Bultmann, solo per citare questa volta teologi protestanti, come possiamo identificare quella «scintilla» che ha permesso il diverso equilibrio? Se alla fine di questa «prima» lezione non avremo assolto, almeno in parte, a questo compito, il lettore avrà commesso un errore scegliendo di ascoltarla, cioè di leggerla.

Nel caso invece in cui si apre l'occhio storico-critico, i problemi si pongono ancora diversamente. Il metodo storico può appropriarsi del termine «scienza», stando alla comprensione attuale del termine, nella misura in cui sottopone al vaglio del lettore il criterio delle proprie affermazioni, indipendentemente dalle scelte soggettive. Per lo storico questo criterio è dato dalla prova documentaria dei «fatti» raccontati e inevitabilmente interpretati. È tramontata nel nostro orizzonte culturale la pretesa di ricostruire il «nudo fatto», ma resta la fiducia nella correzione che il dialogo continuo tra gli esperti, che si confrontano sugli stessi documenti e ne utilizzano di nuovi, possa apportare a ogni ricostruzione storica. Lo storico sa, come del resto ogni scienziato, che le sue conclusioni costituiscono il tentativo di avvicinarsi quanto maggiormente possibile alla realtà. La certezza dello storico non è mai quella dell'evidenza «totale». Già questo fatto rende la ricerca storico-critica più difficilmente utilizzabile dalla teologia.

Ma è comunque un fatto che da quando la ricerca storico-critica, sia pure nelle sue forme iniziali, ha cominciato ad essere applicata al discorso su Dio proprio del cristianesimo, i suoi effetti sono stati considerati devastanti. Basti qui ricordare il cattolico francese Richard Simon, autore nel 1678 di una Storia critica del Vecchio Testamento, che fu cacciato via dal suo Ordine (l'Oratorio) per aver negato che Mosè fosse l'autore del Pentateuco, come tradizionalmente si riteneva e come la Pontificia Commissione Biblica, con l'approvazione del papa, imponeva sino agli inizi del Novecento. Eppure Simon scriveva contro Spinoza e negli interessi della fede cristiana! Ma può la teologia fare sua una ricerca che nega l'autenticità di molte delle parole di Gesù riportate nel Nuovo Testamento e le attribuisce invece all'interpretazione credente della primitiva comunità cristiana? E gli esempi si potrebbero moltiplicare a iosa.

Eppure è un dato di fatto altrettanto vero che degli storici ritengano di essere utili al discorso cristiano su Dio e che lo facciano in due differenti maniere. Alcuni ritengono che la storia della chiesa sia

come tale «teologia», giacché se è vero che con metodo assolutamente autonomo e indipendente studiano il suo oggetto, è altrettanto vero che lo ricevono dalla fede della chiesa (il rappresentante più autorevole di questa posizione è stato Hubert Jedin). Altri invece, con più coerenza, non si ritengono teologi, ma pensano altresì che nell'assoluta autonomia la ricerca storico-critica costituisca una maniera coerente di studiare il cristianesimo in quanto economia storica della salvezza, soprattutto in forza del principio dell'incarnazione, per cui Dio si è fatto carne (il rappresentante più autorevole di questa posizione è stato in Italia proprio un discepolo di Jedin: Giuseppe Alberigo).

Possiamo comunque arrivare a una conclusione sulla «scientificità» della teologia. Essa è storicamente una pretesa dei teologi sia cattolici che protestanti, giacché nella tradizione ortodossa esiste un'estraneità fondamentale a questo dibattito, e se ad un certo punto la scientificità della teologia scolastica occidentale è stata «copiata» dalla teologia ortodossa, questo fatto oggi viene abbondantemente condannato. Ma questa pretesa di scientificità lascia molti problemi insoluti. Anche la distinzione medievale, peraltro utilissima in molti casi, tra la «teologia che è pertinente alla filosofia» e la «teologia che è pertinente alla dottrina sacra» non li risolve sempre. Forse in questo campo non è possibile andare oltre la formulazione prudente di quello storico finissimo che fu Delio Cantimori, a proposito della presenza o meno di un paraocchi ideologico nella pratica dello storico: «La differenza di quelli che ne [di un presupposto filosofico o di un'ideologia] riconoscono l'inevitabilità e quelli che ne assumono di esserne privi, si riduce ad una maggiore consapevolezza dei primi, che tengono al suo posto il furibondo cavallo ideologico, o a una indifferenza dei secondi, che possono avere anche le loro buone ragioni».

Ma vorrei tornare al merito della posizione di Seckler, che risulta essere molto ben fondata sulla storia della «pratica» teologica. I teologi stessi infatti sono inclini a volte a considerare la loro disciplina in un contesto ideale, dove si mostrano più preoccupati di mostrare cosa la teologia «debba essere», ignorando spesso cosa la teologia sia stata e continui a essere di fatto. Spiegazioni «monocausali» della pratica della teologia non riescono a rendere ragione della sua storia. Anche la posizione di Overbeck che contiene un'istanza vera, e che sarà ancora

presa in considerazione, risulta essere unilaterale. Essa ignora la presenza di una teologia vera e propria all'interno del Nuovo Testamento. Essa ignora, inoltre, che la «scientificità» che egli vede anticipata nella scuola alessandrina del III secolo non sta sempre al servizio di un apaisement, di una riconciliazione tra cristianesimo e assetto attuale del mondo, e può essere usata e viene usata spesso in direzione esattamente contraria. Esistono molti usi della pretesa scientifica del teologo.

Ma anche la posizione di Ebeling, che sembra essere diventata un dogma in molta parte della teologia contemporanea, risulta troppo rigida, giacché dimentica che l'istanza scientifica della teologia è secondaria rispetto all'altra esperienza fondamentale del teologo, che resta un'esperienza teologica in senso stretto e, almeno a mio avviso, assolutamente necessaria. Già Tommaso faceva una distinzione, sulla quale ritorneremo più volte, tra la teologia che consiste in un discere, in un apprendimento intellettuale, e la teologia che invece deriva da un pati, da un patire, da un'esperienza passiva di Dio. E lo faceva richiamandosi allo Pseudo-Dionigi Areopagita, vero fantasma nascosto, e più spesso ancora rimosso, della teologia occidentale [Somma teologica, I, q 1, a 6, ad 3].

Con quest'ultima osservazione vorrei insinuare allora un altro pensiero che ritengo fondamentale e che vorrebbe cominciare a rispondere alla domanda sulla «scintilla» che costituisce l'attività del teologo nella sua specificità. Essa parte da una semplice constatazione: da sempre ogni esperienza religiosa – ma io di fatto mi limiterò all'esperienza religiosa cristiana – comporta una dimensione dottrinale.

II. La dimensione dottrinale dell'esperienza cristiana

1. Due termini da chiarire

I manuali neoscolastici di teologia (quelli per intenderci che hanno dominato dalla seconda metà dell'Ottocento sino alla vigilia del Vaticano II) nella trattazione degli argomenti cominciavano sempre con la *declaratio terminorum*, con la spiegazione dei termini impiegati nella definizione di una «tesi» da provare. Spesso i termini impiegati venivano tratti dai pronunciamenti del magistero ecclesiastico, ma quando sulla questione non si era pronunciato il magistero della chiesa, allora i termini venivano mutuati dal linguaggio in uso nei dibattiti fra i teologi. L'argomentazione messa in atto dal singolo teologo poggiava poi su tre basi precise: la Scrittura dell'Antico e/o del Nuovo Testamento, la tradizione precedente della chiesa (che secondo le varie impostazioni abbracciava il magistero stesso e poi, secondo una gerarchia discendente, i Padri della chiesa antica e i teologi) e, infine, l'argomentazione razionale *fide* illustrata, illuminata dalla fede. È facile notare come l'indagine storica della Scrittura e della tradizione, ma anche quella razionale, in questo modo non fossero a 360 gradi, ma restassero determinate e limitate dalla comprensione previa dei termini e dal contesto da cui venivano tratti. Mai come in questo caso si verificava il principio kantiano secondo il quale la realtà è come un imputato che non è libero di raccontare, ma deve rispondere solo alle domande poste dai giudici. Si trattava infatti di trovare prove a tesi precostituite. Non può essere messo a tacere tuttavia il guadagno ottenuto con il procedimento: l'assoluta precisione dei concetti usati.

Il percorso adottato non poteva tuttavia vantare una grande antichità, se almeno consideriamo le manifestazioni del teologare lungo tutta la bimillenaria vicenda del cristianesimo. In epoca moderna, Melchiorre Cano, la cui opera principale *Sui luoghi teologici* uscì postuma e incompleta nel 1563, aveva teorizzato un metodo

radicalmente diverso nella trattazione teologica, che resta ancora un punto di riferimento per i teologi più avvertiti, anche se reinterpretato criticamente. Ad esempio, di recente Peter Hünemann ha ancora riproposto questo metodo riattualizzandolo nella sua *Dogmatische Prinzipienlehre* [Münster 2003]. Nel Cinquecento, con riferimento ai «topici» (topoi = luoghi), parte della Logica di Aristotele, ma poi ripresi da una lunga tradizione filosofica nell'Occidente latino, sia precristiano che medievale, fu introdotto il concetto di «luoghi teologici», ma con diverse accezioni dipendenti dalla rispettiva appartenenza confessionale. Nel luterano Melantone, ad esempio, i luoghi della teologia sono i vari argomenti, «gli articoli principali e i punti più elevati della Sacra Scrittura». Si tratta cioè dei contenuti della dottrina della fede (Dio, creazione, uomo, peccato, legge, grazia etc.). Per il domenicano Melchiorre Cano i luoghi teologici costituiscono invece le fonti da cui attingere, o per mezzo delle quali scoprire (inventio) la conoscenza teologica. Cano ne elenca dieci che, nell'ordine in cui egli li enumera, costituiscono anche un ordine gerarchico, di maggiore o minore importanza: i libri canonici della Sacra Scrittura, la tradizione orale di Cristo e degli apostoli, la chiesa universale, i concili, la chiesa romana, i Padri, i teologi, la ragione naturale, i filosofi, la storia umana. L'aspetto più innovativo della concezione di Cano stava nel fatto che i luoghi teologici non debbano essere intesi solo come serbatoio di argomenti, ma debbano essere compresi altresì come articolazione della struttura ecclesiale nelle sue varie componenti. Nei luoghi teologici si manifesta cioè il dinamismo strutturale della compagine ecclesiastica attraverso l'interazione di tutti i luoghi-soggetto che compongono la chiesa. L'intelligenza teologica non è quindi compito del solo magistero o del singolo teologo o dell'esegeta, o anche dei soli concili e via dicendo, ma risultato dell'azione spesso dialettica dei vari luoghi, e ultimamente dei vari soggetti, secondo il peso proprio di ognuno. E ognuno di essi, nella misura in cui si attiene ai suoi compiti, produce conoscenze vere, senza errore. Il vero soggetto della conoscenza teologica diventa in questo modo la comunità confessante nella compagine di tutte le sue componenti. C'era ovviamente in questo metodo la reazione cattolica contro il principio protestante della «sola Scrittura», ma c'era anche la percezione della complessità del dinamismo dottrinale del cristianesimo.

Risalendo all'indietro, troviamo nella trattazione teologica il metodo delle «questioni», poste per lo più a partire dall'opera di Pietro Lombardo, autore, a metà del XII secolo, di un fortunatissimo (libro delle) Sentenze distinte in 4 libri, spesso semplicemente chiamato *Liber Sententiarum*. Il metodo prevedeva dapprima un'enunciazione della quaestio, del problema da trattare. Porto qui un esempio, tratto dalla Somma teologica di Tommaso d'Aquino. Questione: se la Sacra Scrittura possenga più significati sotto la stessa lettera. Per rispondere alla questione venivano in un primo tempo portate ragioni contrarie alla soluzione condivisa dall'autore, ragioni che erano tratte da citazioni volutamente estrapolate dalla Scrittura stessa o da autori antichi (non necessariamente santi Padri, ma anche filosofi). Quindi l'autore trattava direttamente la questione, con una sua impostazione più o meno originale. Infine si procedeva alla risposta alle obiezioni addotte all'inizio, dove l'argomentazione centrale si trovava ulteriormente approfondita e sviluppata.

Ma, prima ancora, negli scritti teologici dominava una lettura sapienziale della Scrittura, con l'aiuto dei Padri e delle regole elementari della Logica aristotelica (ma non della Dialettica, che fece il suo ingresso prepotente solo a partire dal XII secolo). Riprenderò nel capitolo seguente alcuni aspetti di questa evoluzione dottrinale. Qui invece mi preme, per l'affezione che mi resta verso alcune procedure della neoscolastica, la spiegazione del lemma «dottrina», di cui ho già fatto ampiamente uso in questo secondo capitolo, e del sintagma «esperienza cristiana», che invece è solo affiorato qua e là.

Sulla dottrina esistono studi importanti per i quali è necessario rimandare almeno alle voci pertinenti dei grandi lessici storico-teologici, ma anche agli intramontabili Forcellini (*Totius latinitatis lexicon*, 4 volumi pubblicati postumi nel 1771) e Du Cange (*Glossarium mediae et infimae latinitatis*, la cui ultima edizione, rivista dai Benedettini di San Mauro, è stata pubblicata presso l'editore L. Favre di Niort nel 1883-1887). E mi piace ricordare anche che, nella mia fanciullezza, la «dottrina», nel linguaggio in uso al mio paese, indicava semplicemente la catechesi settimanale e che, leggendo gli scritti di Giovanni XXIII, ho ritrovato con grande soddisfazione come per lui fosse proprio questo il significato dominante, che del resto è ben documentato in tutta la tradizione cristiana.

In una lezione, seppure prima, credo tuttavia che sia più opportuno iniziare dall'uso corrente. Nel Grande Dizionario della Lingua Italiana di Salvatore Battaglia, che enumera otto diversi significati nell'uso corrente del lemma «dottrina», possiamo ravvisarne almeno quattro che hanno maggiore attinenza all'esperienza cristiana lungo i venti secoli della sua storia: 1) l'insegnamento/apprendimento di cognizioni e nozioni che possono riferirsi al sapere in genere o a una determinata materia e disciplina; 2) l'oggetto di questo insegnamento/apprendimento che forma la cultura di una persona; 3) l'insieme di insegnamenti dogmatici, di precetti morali, di norme liturgiche di una religione, lasciati dal suo fondatore e dai suoi discepoli, o contenuti nel testo che ne raccoglie i principi fondamentali; 4) l'elaborazione del diritto compiuta dagli studiosi, specie quelli appartenenti al mondo accademico, in contrapposizione all'interpretazione del diritto compiuto dall'autorità giudiziaria e che più propriamente prende il nome di «giurisprudenza».

Possiamo già qui anticipare che nessuno di questi aspetti è estraneo alla storia della «dottrina» cristiana. Il *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* [ed. da L. Coenen e Kl. Hacken, II ed. 2000], ad esempio, alla voce «dottrina», per illustrarne i vari aspetti, analizza il significato dei seguenti termini: *didaskein* (insegnare), *didaskalos* (insegnante), *didaskalia* (attività dell'insegnamento), *didachè* (la dottrina comunicata nell'insegnamento), *didaktikos* (idoneo all'insegnamento), *eterodidaskalein* (diffondere dottrine estranee); *theodidaktos* (istruito da Dio), *kalodidaskalos* (insegnante del bene), *nomodidaskalos* (maestro della legge), *pseudodidaskalos* (maestro di dottrine errate), *katechein* (istruire), *katechesis* (istruzione), *katechoumenos* (colui che viene istruito), *katechon* (colui che istruisce), *paradidomi* (tramandare), *paradosis* (tradizione), *rabbi* (alla lettera: mio grande, cioè il maestro venerato dal discepolo). Persino l'aspetto propriamente giuridico, con la dualità di studiosi per un verso e giudici per un altro, ha un suo punto di riferimento nella dialettica tra il magistero dei teologi e quello dei vescovi, che trova una particolare espressione nella canonistica medievale. Per i canonisti medievali infatti la *clavis scientiae*, la chiave della conoscenza, era ben distinta dall'altro potere ecclesiastico, che è la chiave della giurisdizione.

È comunque chiaro che il fenomeno «dottrinale» non è specificamente cristiano, ma accompagna molti processi sociali, fin dalle forme tribali e negli strumenti dell'oralità. Per cui, se non vogliamo prefissarne in maniera ingiustificata il contenuto, dobbiamo ricercarlo solo all'interno della storia precisa di un gruppo umano e, nel nostro caso, della storia dei gruppi che si sono considerati cristiani. È a partire da questa esigenza che abbiamo introdotto il riferimento alla «esperienza cristiana». Ma anche questa è un'espressione che ha bisogno di un chiarimento.

Con la dicitura di «esperienza cristiana» introduciamo infatti, consapevolmente, una parola controversa, giacché la comprensione del termine «esperienza» potrebbe essere condizionata dai gravami che furono caricati su di esso durante la crisi modernista degli inizi del secolo XX, giudicando, a torto o a ragione, che con la sottolineatura dell'esperienza soggettiva della fede si volesse negare il carattere obiettivo del «dato» della rivelazione. Marie-Dominique Chenu, rieditando nel 1932 l'opera di Ambroise Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, che per la prima volta aveva visto la luce nel 1909, nella premessa notava come il termine «esperienza religiosa» non venisse recepito da Gardeil, perché considerato sospetto di sentimentalismo protestante. E, ancora nella seconda edizione (1959) del *Lexikon für Theologie und Kirche*, l'autore della voce *Erfahrungstheologie* (= teologia dell'esperienza) affermava che essa si radicava sì nella mistica, ma soprattutto nel tentativo, privilegiato dal neoprotestantesimo, di fondare le dottrine della fede sull'analisi dell'esperienza soggettiva della fede stessa; per concludere: «Il diritto relativo della teologia dell'esperienza poggia sul tentativo di mostrare la credibilità della dottrina cristiana di fronte all'esperienza generale, ma il suo errore sta nel fatto di far condizionare e limitare la verità del dogma attraverso l'esperienza, invece di fondare la verità dell'esperienza nell'orizzonte della comprensione di fede». Quando la voce fu ripresa nella terza edizione (1995) dello stesso *Lexikon*, il nuovo autore, Ulrich Köpf, la ricostruì storicamente con maggiore consapevolezza, non riducendola al neoprotestantesimo, ma richiamando la tradizione monastica antica, la tradizione mistica dell'Oriente e dell'Occidente, Bernardo di Chiaravalle, la teologia francescana, fino allo stesso Lutero con la sua affermazione che «è la sola esperienza a fare il teologo». Non viene

citato Tommaso, ma il riferimento che ho fatto nel capitolo precedente alla sua *theologia patiens* mi sembra abbastanza eloquente. E mi sembra ulteriormente giustificata la conclusione di Köpf sulla teologia dell'esperienza intesa nel senso di «ogni forma di teologia che attribuisce all'esperienza del soggetto religioso un ruolo costitutivo nel processo della conoscenza teologica».

L'uso del termine che qui facciamo non obbedisce tuttavia nemmeno a questa istanza soltanto della tradizione teologica, sia essa cattolica, ortodossa o protestante. E tanto meno vogliamo ridurre alla dimensione soggettiva esperienziale le dottrine del cristianesimo stesso. Vogliamo invece sottolineare come l'unica via di accesso alla comprensione del dinamismo dottrinale del cristianesimo sia quello storico, nella misura in cui ogni «rivelazione» e ogni «teologia» sono solo nella storia e mai fuori di essa. Ma questa è la storia vissuta, sperimentata. E quindi nella ricostruzione, sempre limitata, di questa storia, occorre mantenere la tensione al suo riferimento concreto, vissuto, nella misura in cui esso è accessibile. Del resto mi sembra questo il modo in cui il concetto di esperienza viene usato nell'ultimo concilio della chiesa cattolica, il Vaticano II.

Infatti, riguardo al sospetto contro l'esperienza religiosa che si era affermato soprattutto nella prima metà del Novecento, un'affermazione innovativa del Vaticano II fu che «la percezione delle realtà e delle parole trasmesse (dagli apostoli) cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti i quali le meditano nel loro cuore [cf. Lc 2, 19 e 51], sia con l'intelligenza intima delle realtà spirituali che essi sperimentano (*experiuntur*), sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto il carisma certo della verità» [Costituzione sulla divina Rivelazione, n. 8, corsivo mio]. Da parte degli esponenti conservatori, che vedevano nella chiesa aggirarsi ancora lo spettro del modernismo, ci fu, senza esito, una dura opposizione contro questo richiamo al ruolo dell'esperienza spirituale nell'intelligenza dei contenuti dottrinali del cristianesimo, ma anche al dinamismo accrescitivo dell'intelligenza della Tradizione. Ma ciò che mi preme notare è il fatto che la comprensione della verità cristiana sia qui affidata globalmente alla compagine ecclesiale dei luoghi/soggetto (nella fattispecie: la riflessione teologica, l'esperienza spirituale, la predicazione dei vescovi). La dimensione dottrinale viene vista cioè

come un processo di intelligenza collettiva sulla base di ciò che è stato trasmesso dalla prima generazione cristiana. La dottrina, che è costituita sempre e inscindibilmente di trasmissione e di recezione creativa, è un dato che accompagna infatti da sempre il fatto cristiano nella sua storia.

2. Gesù e la chiesa primitiva

Secondo la testimonianza dei Sinottici e del IV evangelo, l'insegnamento è uno degli elementi qualificanti dell'attività terrena di Gesù. Che Gesù abbia insegnato appartiene al fascio sottile delle poche certezze che noi abbiamo sul Gesù storico. Il fatto che ci si rivolga a lui con l'appellativo di rabbi/didaskale ne è una riprova [R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, 1981, 246-254]. Su 59 usi del termine maestro (didaskalos) ricorrenti nel Nuovo Testamento, ben 41 volte il riferimento è a Gesù. Non sembra che, nella forma esterna, l'insegnamento di Gesù si staccasse dall'uso giudaico. E il particolare importante per cui l'insegnamento di Gesù non sia, come accade invece prevalentemente nell'ellenismo, indirizzato all'acquisizione di conoscenze, ma volto a incidere sull'atteggiamento pratico, non è un dato originale, ma comune al giudaismo rabbinico [Grande Lessico del Nuovo Testamento, ed. da G. Kittel e G. Friedrich, ed. it., vol. 2, 1109-1113]. Gesù insegna sia in pubblico sia nelle sinagoghe, secondo l'uso del tempo, commentando le Scritture [Mc 1, 21; 6, 2; Lc 4, 16 etc.]. Ma egli insegna come «uno che ha autorità e non come gli scribi» [Mc 1, 22; cf. Mt 7, 29, a conclusione del discorso della montagna]. Ed egli non è solo un maestro, ma lo è in connessione strettissima con altri due tratti fondamentali del suo «stile». L'approfondimento didattico, volto all'adesione della volontà, accompagna infatti sia la proclamazione dell'evento imminente del regno di Dio sia la dimostrazione concreta dell'incombere dell'evento attraverso le guarigioni e la liberazione dell'uomo dal potere del male. Ognuno di questi tre elementi dà senso agli altri due. Una polarizzazione tra annuncio e insegnamento, o tra annuncio/insegnamento e prassi di liberazione, non corrisponde alla realtà ed è soltanto uno dei pregiudizi della teologia liberale [D. Ritschl, *Lehre*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 20, 1990, 608-621]. L'insegnamento è cioè presente fin dall'inizio nell'attività di Gesù, ma

non in una collocazione dialettica, bensì in un'unità fortissima con quella dell'annuncio (kērygma) del regno e dei miracoli/esorcismi. La peculiarità dell'insegnamento di Gesù si desume proprio da questo nesso. Il nesso tra annuncio e insegnamento, d'altra parte, resterà vivo e l'insegnamento di Gesù viene visto dalle prime comunità cristiane come fondamento presente nel proprio insegnamento. Per questo a volte il termine «insegnare» può essere scambiato con quello di «annunciare», come appare esemplarmente in Mc 10, 1 («Partito di là, venne nella regione della Giudea, al di là del fiume Giordano. La folla accorse di nuovo a lui e di nuovo egli insegnava loro, come era solito fare»), dove ci si aspetterebbe l'uso del verbo «annunciare». Se l'evangelista parla in questo modo è perché trascende il registro del resoconto di quanto è avvenuto e proietta già l'insegnamento della comunità nell'annuncio di Gesù. «Si deve supporre che ciò si connetta al fatto che l'annuncio di Gesù della signoria di Dio che irrompe diventa un insegnamento che si prolunga nella comunità. L'annuncio salvifico di Gesù fa sorgere questioni che sono attuali per la vita della chiesa. [...] Gli uomini accorsi intorno a Gesù fanno venire in primo piano per il lettore l'immagine della chiesa. Da annunciatore, Gesù diventa il 'maestro' della sua comunità; l'immagine di Gesù viene ampliata nell'immagine di Cristo come 'maestro'» [R. Schnackenburg, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1995, 42-43]. In Gesù, come nel cristianesimo primitivo, sarebbe totalmente senza senso ipotizzare elementi di «dottrina» nel senso moderno del termine, proposizioni cioè descrittive che pretendono avere validità assoluta in sé e per sé, fuori dal nesso essenziale con gli altri elementi costitutivi della sua manifestazione pubblica.

È vero invece che nella comunità cristiana primitiva l'insegnamento diventa ben presto un ministero particolare, distinto da altri. In 1 Cor 12, 28 l'ufficio dei didaskaloi appartiene, come terzo in dignità, alla triade degli uffici (apostoli, profeti, maestri) preposta a tutti gli altri carismi. Probabilmente abbiamo qui la testimonianza di una prima fase dello sviluppo della strutturazione ecclesiale delle funzioni, all'interno della quale il compito dei maestri consisteva nella trasmissione e nell'applicazione della tradizione su Gesù. In un primo tempo doveva trattarsi soprattutto degli scribi convertiti che assunsero il compito di insegnare nella chiesa primitiva, coloro ai quali in Mt 23, 8

si chiede di non farsi chiamare «rabbi» ma di considerarsi fratelli tra i fratelli, e che emergono in At 15, 5 come rappresentanti di una linea rigida, antipaolina, nella questione sull'ammissione alla chiesa di coloro che venivano dal paganesimo. Già queste notazioni ci fanno percepire tensioni varie, che emergono chiaramente in Mt 10, 24-25, dove l'esortazione a non voler essere più del maestro sembra rivolta proprio a questi primitivi maestri giudeocristiani [A.F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, Tübingen 1984, 189-193]. Conseguentemente, nel testo di 1 Cor 12, 28 («Alcuni perciò Dio li ha posti nella chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi vengono i miracoli, poi i doni di far guarigioni, i doni di assistenza, di governare, delle lingue») bisogna vedere per un verso un accoglimento da parte di Paolo di quest'ufficio all'interno delle sue comunità, ma per altro verso anche una correzione. Secondo Paolo la dottrina doveva avere il suo riferimento nel dono dello Spirito da una parte e nella paradosis, nella trasmissione del vangelo, dall'altra. L'ordinamento degli uffici, quale appare in 1 Cor 12, 28, è poi superato in Ef 4, 11, dove le funzioni guida della comunità sono ormai cinque e i didaskaloi occupano solo il quinto posto dopo apostoli, profeti, evangelisti, pastori. Quale sia stata la loro specifica funzione rispetto a quella degli evangelisti non è del tutto chiaro. Certamente possiamo affermare che in Ef 4, 11 il contesto è meno carismatico, più «istituzionale» rispetto a quello della 1 Cor [Zimmermann, op. cit., 114-118]. Altrettanto vaga è la distinzione tra profeti e maestri in At 13, 1 e Didaché 11-15. Comunque non si può dubitare dell'esistenza dell'ufficio come tale. Giac 3, 1 rappresenta inoltre la testimonianza di una cerchia di maestri, fra i quali si colloca l'autore stesso della lettera, forse in ambiente siropalestinese, durante la seconda generazione cristiana (dopo quella di Paolo), dove sorgono contese e segni di dissoluzione dell'ufficio.

L'oggetto dell'insegnamento viene reso nel Nuovo Testamento con i termini di didaskalia e didache⁻. Si opera anche una distinzione tra le «dottrine che sono precetti di uomini» [Mc 7, 7 = Mt 15,9; cf. Col 2, 22; ma cf. anche Col 2, 8; Tit 1, 14 etc.] e la dottrina (al singolare) sana e retta che viene impartita nella comunità. In particolare il termine didache⁻ indica o la predicazione di Gesù o la predicazione degli apostoli. Già in Rom 6, 17 (secondo alcuni una glossa) la didache⁻

appare come stabilita in una forma (typos) che è quella trasmessa, «fissata e sacrosanta» [K. Wegenast, Lehre, in Theologisches Begriffslexikon... 2, 2000, 1264], tendenza che sarà poi rafforzata ulteriormente nelle lettere pastorali.

Questo legame con la «tradizione» (paradosis) genera una tensione che, in qualche modo, rimane irrisolta all'interno del Nuovo Testamento, e che va vista come l'ultima origine degli sviluppi successivi. La tensione è ravvisabile nello stesso Paolo. Al di là infatti di Rom 6, 17, un dato è innegabile: egli ha ricevuto in una rivelazione immediata il vangelo [Gal 1, 11-12] ed è l'evidenza di questa rivelazione che rende il vangelo predicato da Paolo trascendente rispetto a qualsiasi prassi umana, anche ecclesiale; per altro verso egli rimanda, ove costretto da alcuni errori presenti nella comunità e come argomento di convinzione, alla tradizione che egli, avendo ricevuto, ha trasmesso [1 Cor 15, 3]. Senza che qui Paolo indichi chiaramente da chi ha ricevuto, è certo tuttavia che fa suo un linguaggio della comunità primitiva, dove il processo del tramandare veniva già considerato essenziale. La tensione fra la trascendenza del vangelo da una parte e i canali del processo di comunicazione ecclesiale dall'altra è, allo stadio degli scritti neotestamentari, cioè fino alla prima metà del II secolo, come tale irrisolvibile. Non già perché non affiori, all'interno del Nuovo Testamento, una funzione guida che è chiamata a dirimere i conflitti. Ma si tratta ancora di figure in movimento (presbiteri, vescovi: termini che non hanno il significato attuale, che si affermerà a partire dal II secolo) che non sono in grado di surrogare la funzione che aveva l'apostolo fondatore. Solo dopo la prima metà del II secolo le chiese compiono un passo decisivo e complesso, per «controllare» il dinamismo dottrinale che esse sperimenteranno sempre al loro interno. È infatti nel corso del II secolo che prendono forma tre strutture fondamentali della politica dottrinale delle chiese cristiane, il cui valore resterà nei secoli: la regola della fede, l'ufficio istituzionalizzato del monoepiscopato e infine, ma non da ultimo, quel criterio che poi avrebbe assunto il nome di «canone» delle Scritture.

3. Il canone

Già a partire dal II secolo comincia un'opera di selezione di quei libri che posseggono per così dire un valore normativo per i cristiani, perché sono la testimonianza varia, ma concorde, della Parola definitiva detta agli uomini in Gesù Cristo. Il processo di selezione e identificazione dura per secoli e si può sostanzialmente ritenere concluso nella metà del IV secolo. Questi libri vengono scelti sulla base di motivi vari: perché attribuiti direttamente o indirettamente agli apostoli (anche se per parecchi di questi scritti oggi ciò appare problematico), ma soprattutto perché essi sembrano garantire la continuità con ciò che è stato trasmesso fin dagli inizi.

Il riconoscimento del canone non costituisce tuttavia un'operazione «ideologica», per cui alcuni libri sarebbero stati accettati o espunti in base al loro contenuto. Nel canone infatti non è presente «un» contenuto, ma una pluralità di contenuti, di cristologie, di ecclesiologie, di dottrine, che è impossibile ricondurre ad una sintesi in cui ogni elemento si integri organicamente con l'altro. I vari contenuti restano vicendevolmente «aperti», ma non sono integrabili secondo le leggi di un sistema. E il canone non sancisce affatto una presunta evoluzione interna, per cui l'ultimo scritto (ovunque lo si voglia collocare, sia nel «più alto» vangelo di Giovanni che nella «più tarda» lettera del II secolo) riassumerebbe e porterebbe a compimento il primo. Esso come tale non fornisce quindi il «criterio» di valutazione dell'ortodossia delle dottrine. Il riconoscimento del canone avviene per motivi prevalentemente formali e non di contenuto: l'apostolicità degli scritti e la loro recezione nelle chiese. Questo fatto pone inevitabilmente un problema, che già affiora con Marcione (nativo del Ponto, dal 140 circa membro della chiesa romana e poi, nel 144, scomunicato), quello del «canone nel canone». Esistesse o meno una raccolta «chiusa» di scritti autorevoli prima di lui, soprattutto per l'uso liturgico, è in ogni caso chiaro che proprio la disparità degli insegnamenti contenuti nei vari scritti poneva il problema di un'interpretazione corretta. Marcione risolve il problema mediante il ricorso ad una certa idea esclusiva di Dio, a suo avviso coerente con il centro del messaggio cristiano: Dio amore. A partire da quel principio egli lavorò, per così dire, con forbici e colla, accettando solo quegli

scritti che presentavano il nuovo concetto di Dio ed eliminando gli altri. Le chiese rifiutarono questa soluzione «ideologica» mantenendo per un verso la pluralità, apparentemente contraddittoria, degli scritti e per altro verso accompagnando al «canone» la «regola della fede» e l'autorità episcopale. Per ciò stesso il «canone» diventava dialetticamente un principio di pluralità, rispetto alle altre istanze. È quanto ha ben visto Ernst Käsemann [adesso in *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Göttingen 1960, 214-223]: il canone del Nuovo Testamento, in quanto tale, fonda la pluralità delle confessioni. Sorge quindi un paradosso dottrinale, della cui efficacia a mio avviso non rende pienamente conto la proposta di Elisabeth Schlüssler Fiorenza [*Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*, New York 1993], secondo la quale occorrerebbe allargare le «Scritture» al di là del canone, senza distinzione tra libri ortodossi ed eretici, per comprendervi tutte le tendenze del cristianesimo primitivo. Il paradosso dottrinale costituito dal canone – paradosso positivo proprio nella sua ultima insolubilità – sta nel fatto che solo un canone «chiuso», e tuttavia plurale al suo interno, può assolvere alla funzione, giustamente sottolineata da Karl Barth, di garantire la trascendenza dell'evento originario rispetto a tutte le appropriazioni ecclesiali. Una pluralità «materiale» e quantitativa, indefinitamente aperta (in dipendenza cioè dalle acquisizioni conoscitive sugli scritti primitivi), viene a coincidere con la dissoluzione della continuità con l'evento originario del cristianesimo. Un canone «aperto» infatti permette la pluralità, ma senza imporre l'apertura vicendevole. Un canone chiuso e tuttavia plurale richiede il dovere della connessione di tutti in un centro che resta «aperto». Il paradosso sta quindi nel fatto che le decisioni delle chiese e nelle chiese – a tutti i livelli, e non solo a quello episcopale – restano sempre decisioni sottomesse all'autorità dell'evento originario, della «Parola viva e duratura» sufficientemente testimoniata nel canone accolto dalle chiese cristiane. Anche il fatto dell'esclusione del giudeo-cristianesimo e della sua cristologia, avvenuta sostanzialmente nella seconda metà del II secolo, non resta un fatto irreversibile, proprio in forza del canone. La possibilità di reintegrazione dottrinale della cristologia giudeo-cristiana, nell'attuale riflessione cristologica, è possibile, ad esempio, proprio grazie al canone. Il canone impone infatti che ogni dottrina determinata resti «aperta» all'insieme delle dottrine

recepite nelle chiese, in connessione con esse, non assolutizzata. Se a un certo momento è accaduto che sia apparsa necessaria qualche esclusione, è proprio la permanenza del canone che ne ha garantito poi la ricomposizione. La verifica concreta di questo dato è, ai nostri giorni, la «riconciliazione» in atto, anche se non del tutto conclusa, tra le grandi chiese cattolica e bizantina con le chiese copte e nestoriane, o l'accordo cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione. La pluralità «chiusa» del canone ultimamente assolve proprio a questa funzione che racchiude – in maniera inscindibile – un imperativo e una possibilità al tempo stesso: la necessaria integrabilità di ogni interpretazione nel complesso dottrinale cristiano e la possibilità di tale integrazione garantita da quel centro a cui guardano tutte le dottrine contenute nel canone: la vicenda umana di Gesù di Nazaret nel suo significato unico per la salvezza di ogni uomo e di ogni donna.

Ma, soprattutto, occorre ricordare il luogo vitale, in forza del quale si avvia il processo della formazione del canone: la liturgia ecclesiale. Nessun documento più del cosiddetto Frammento muratoriano ci aiuta a percepirlo. Questo documento viene chiamato così perché fu individuato in un codice della Biblioteca Ambrosiana da Ludovico Antonio Muratori. Il frammento sembra risalire alla fine del II secolo. Ed è proprio il Frammento muratoriano a distinguere tra gli scritti che possono essere letti nella liturgia e quelli che invece ne sono esclusi (come il libro di Erma). Il canone, che va visto soprattutto in questo suo contesto vitale, quello del culto, non ha cioè primariamente la funzione di escludere altre dottrine e scritti corrispondenti dalla vita delle chiese, ma di garantire il centro della comunione ecclesiale, a tutti comune.

4. La regola di fede e il monoepiscopato

Sempre in riferimento al culto, cioè all'esperienza liturgica dei cristiani, va compresa la centralità della «regola della fede» o «regola della verità» che viene formulata a partire dalla seconda metà del II secolo. Materialmente essa contiene delle formule che cercano di cogliere l'essenziale della dottrina cristiana. Non si tratta tuttavia di formule fisse, come poi saranno quelle dei simboli di fede delle varie

chiese. Esse offrono una *taxis*, un ordine interno alle dottrine stesse, stabilendo per così dire la gerarchia fondamentale dei contenuti della fede cristiana: Dio creatore che ci redime mediante il dono del Figlio e invia lo Spirito. Sarebbe inoltre errato vedere nella «regola della fede» soprattutto un insieme di criteri oggettivi per determinare l'ortodossia della fede, giacché si tratta in primo luogo del dinamismo stesso della fede: le regole sono date dalla fede vissuta della chiesa. La «regola della verità» si desume dalla Scrittura e interpreta al tempo stesso la Scrittura, giacché è la fede che genera la regola, una regola che il cristiano riceve per mezzo del battesimo, un vero e proprio status «in cui il credente viene inserito in forza della grazia battesimale: egli viene investito della verità e della capacità del suo discernimento». E anche qui va notato come la regola di fede non instaurasse un'unità monolitica. Infatti l'unità della confessione di fede non è contraria a una pluralità di posizioni e orientamenti, giacché l'unità della chiesa, nel II secolo, non è ancora intesa come unità dogmatico-dottrinale [cf. G. Visonà, *La regola di fede: culto e dottrina*, in *Il Cristianesimo. Grande Atlante* 3, Torino 2006, 984-999].

Ancora nel II secolo va collocata la progressiva mutazione della guida delle varie chiese, per cui da una presidenza sostanzialmente collettiva si passa alla presidenza di una sola persona (il «monoepiscopato») all'interno del presbiterio, che non è ancora l'episcopato «monarchico» dei tempi di Cipriano nel III secolo. Se le origini e le motivazioni del monoepiscopato non sono chiare, abbastanza certa risulta invece la sua funzione nella regolamentazione delle dottrine cristiane a partire dalla seconda metà del II secolo. E tuttavia anche l'episcopato non può essere staccato dalla vita ecclesiale generata nel culto. È infatti l'esigenza della comunione, manifestata e realizzata nell'eucaristia, che non solo «genera» il vescovo, ma altresì il suo legame organico con gli altri vescovi [L. Mortari, *Consacrazione episcopale e collegialità*, Firenze 1969], quel legame che si esprime nella consacrazione del vescovo, eletto all'interno della singola chiesa, ad opera dei vescovi vicini e nelle celebrazione dei concili. Come già nel Nuovo Testamento, il dinamismo dottrinale cristiano, quando nel II secolo si costituisce nei suoi elementi essenziali che in qualche modo perdurano fino ai nostri giorni, continua ad esprimersi quindi in una *taxis*, in un ordine complessivo, in una molteplicità ordinata di istanze

varie che ne garantiscono l'equilibrio. Fuori da questa connessione viva, che converge nella predicazione della chiesa all'interno della liturgia, la dottrina risulterebbe un corpo estraneo, che impone comunque una violenza all'esperienza vissuta dei cristiani. La reazione alle «eresie» nella determinazione della retta dottrina va colta a partire da questa taxis, come reazione di fronte al rischio che essa venga modificata. Ma è anche ovvio che vale il contrario: giacché è lo squilibrio che eventualmente si manifesta tra le varie istanze che compongono la taxis a generare a sua volta l'eresia, l'esigenza di recuperare ciò che è stato compresso da una violenza all'interno della taxis stessa.

Ma un'altra cosa è importante sottolineare ancora qui. La dimensione dottrinale nel cristianesimo primitivo non è astraibile dalla narrazione «fondativa» globale. In questa narrazione, la vicenda di Gesù viene cioè assunta in un insieme di simboli e cifre interpretative (Figlio di Dio, Signore, Salvatore etc.) e «trasformata», per fondare l'identità del gruppo che crede in lui: Gesù, da soggetto dell'annuncio e dell'insegnamento, ne diviene l'oggetto. La ricerca contemporanea ha corretto in un punto fondamentale la visione che di questo sviluppo «dottrinale» aveva elaborato la cosiddetta scuola storico-religiosa. Contrariamente a quanto pensavano gli studiosi della prima metà del Novecento (Wilhelm Bousset, Rudolf Bultmann etc.), a Gesù non è stato applicato un mito «estraneo» e, nella «trasformazione» di Gesù nel Cristo esaltato alla destra di Dio, non si è trattato di un processo indotto dall'esterno, ma di uno sviluppo necessitato dalle caratteristiche stesse della vicenda storica di Gesù di Nazaret [cf. G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh 2001 e la discussione su questo libro ad opera di U. Luz in «Theologische Literaturzeitung», 128 (2003), 1243-1258]. E, soprattutto, occorre ridimensionare la portata «dottrinale» in quanto tale della narrazione fondativa, con le sue cifre, con le sue categorie e con i suoi simboli. L'intenzione principale della narrazione fondativa infatti non sta nella determinazione oggettiva degli elementi, ma nel nutrimento spirituale dell'esperienza credente, nella sua legittimazione profonda, oltre che nella preoccupazione apologetica. La «dottrina» rimane quindi elemento organico di un «insieme», di una taxis, cioè di un ordine tra diverse istanze della vita della comunità. Così come già in Gesù di Nazaret la «dottrina» va vista

nel suo nesso vitale con l'annuncio (ke $\bar{r}$ ygma) e con i segni che egli operava, altrettanto nella comunità esiste una taxis, un nesso ordinato tra le varie istanze della vita comunitaria: la trasmissione della memoria di Gesù, il culto, la guida della comunità, le esigenze sempre nuove della prassi, la difesa verso l'esterno etc. Ed è il diverso peso che assumono queste istanze, secondo le circostanze, che determina anche il peso specifico della dottrina. Se noi, nel seguito della nostra lezione, saremo costretti a parlare della teologia come di una realtà a sé stante, deve essere chiaro che questa è una pura estrapolazione a scopo didattico. La teologia cristiana è sempre esistita come elemento di un insieme, secondo la grande intuizione di Cano, che non possedeva tuttavia ancora i nostri strumenti di analisi storico-critica.

5. Dottrina e interpretazione

I dati storici che qui ho cercato di esemplificare mostrano come la dimensione dottrinale da sempre accompagni la storia del movimento che ha avuto inizio con Gesù e che noi chiamiamo cristianesimo. Ma bisogna cogliere altresì quello che possiamo chiamare il motore interno che suscita la dottrina nel cuore dell'esperienza stessa e che mette in evidenza come la discussione sugli inizi della teologia nel cristianesimo appaia senza senso perché manca il suo oggetto proprio, un prima che presuppone uno stadio anteriore in cui essa non esisteva. E questo va detto non soltanto nel senso che la prima comunità cristiana si costituì grazie a una interpretazione della figura storica di Gesù, quella che gli esegeti chiamano evento di Pasqua, ma nel senso che lo stesso Gesù prese posto nella storia del suo tempo, grazie a una interpretazione del proprio ruolo che conteneva tutti gli elementi di una comprensione dottrinale.

La fase attuale della ricerca sulle origini del cristianesimo, a partire dal famoso articolo di Ernst Käsemann del 1953 *Il problema del Gesù storico* [adesso in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, cit., 187-214], è radicalmente innovata rispetto a tutta la prima metà del Novecento, in cui regnava in qualche maniera un assunto che risale a un altro autore protestante della fine dell'Ottocento, Martin Kähler [*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*,

Leipzig 1892], secondo il quale noi conosciamo solo il Cristo, cioè Gesù interpretato nella fede dei primi discepoli, e non ha importanza conoscere un presunto Gesù della storia, perché Gesù vive adesso nell'influsso efficace che egli possiede di generare la fede. Solo in questo senso Gesù è una figura storica, nella misura in cui continua a fare storia. L'esito di questa posizione era stato lo scetticismo, perché la stessa esegesi critica aveva dichiarato impossibile una ricostruzione storica della vita di Gesù che risalisse a monte del Cristo predicato dalle prime comunità cristiane. Käsemann si domandava tuttavia se la situazione esegetica, negli anni Cinquanta del secolo passato, non fosse cambiata. Non si trattava tanto di risalire alle stesse parole di Gesù – compito che aveva cercato di assolvere, con esiti sempre messi in discussione, Joachim Jeremias –, quanto di poter ricostruire alcuni tratti fondamentali della sua predicazione. La questione era vitale, giacché si trattava in ultima analisi del motivo per cui erano sorti, nella seconda generazione cristiana, i vangeli con il loro specifico genere letterario. Infatti è proprio la seconda generazione cristiana che, contro il rischio del docetismo, vuole mostrare la continuità della predicazione ecclesiale con il Gesù storico. E proprio qui l'istanza di Käsemann acquisiva la sua forza maggiore. Non ci si può fermare a Kähler. È assolutamente indiscutibile che noi, anche nei vangeli, abbiamo il Cristo predicato dalla chiesa. Ma è altrettanto vero che questo Cristo viene predicato dalla comunità primitiva nella sua continuità con il Gesù effettivamente vissuto. In maniera ogni volta differente, senza possedere la nostra visione della storia critica, gli evangelisti – soprattutto Luca – si posero il problema dell'interpretazione della storia di Gesù. Perché questa storia come tale, e non solo la fede pasquale, aveva reso possibile l'interpretazione della comunità cristiana? Può oggi l'esegesi storico-critica dare una risposta a questo problema? Secondo Käsemann la risposta doveva essere positiva e lo poteva essere con l'impiego di un criterio negativo: noi dobbiamo attribuire a Gesù quelle manifestazioni e quelle affermazioni che non possono risalire né all'ambiente giudaico del tempo né alla fede della comunità primitiva. Il criterio di Käsemann – e questo non è stato notato a sufficienza dai suoi critici – non era esclusivo. Käsemann non intendeva cioè negare la storicità dei tratti di Gesù, che potevano essere spiegati con il rimando all'ambiente religioso e culturale del suo tempo, ma voleva soprattutto

esprimere l'esigenza di cogliere il carattere «decisivo» della figura di Gesù, quello che permette la continuità con l'interpretazione credente. L'esegesi recente, sia pure con qualche eccezione, non ha dubbi sulla prima, sulla seconda e sulla quarta antitesi del discorso della montagna. E difatti queste parole sono quanto di più straordinario esista nei vangeli. Esse superano formalmente il tenore della Torah, pur seguendo apparentemente i procedimenti interpretativi che qualsiasi rabbi interprete delle Scritture avrebbe potuto mettere in atto. Decisivo è infatti che, con le parole «Io vi dico», Gesù pretenda per sé un'autorità che entra accanto a quella di Mosè e in conflitto con essa. Ma chi pretende autorità accanto e contro quella di Mosè, di fatto si è posto al di sopra di Mosè e ha cessato di essere un rabbi al quale l'autorità perviene solo da Mosè. Per questo non si ha e non si può dare alcun parallelo all'interno del giudaismo. Il giudeo che fa questo si è sciolto dal legame con il giudaismo, oppure egli apporta la Torah messianica ed è il Messia. Anche il profeta, infatti, non sta accanto, ma al di sotto di Mosè. È il carattere inaudito della parola che mostra la sua autenticità. Ed essa sta a mostrare inoltre che Gesù può essersi anche presentato come un rabbi o un profeta, ma che la sua pretesa supera quella del rabbi e del profeta e, infine, che egli non può essere inserito all'interno della pietà tardo-giudaica. L'affermazione del discorso della montagna del resto non è isolata, ma è coerente con le prese di posizione nei confronti del sabato e delle prescrizioni rituali. Non si può dire che Gesù in tal caso abbia solo radicalizzato la Torah. Certo Matteo l'ha inteso in questi termini. Ma si tratta di un malinteso. E l'altezza di Gesù si mostra proprio quando i suoi discepoli cercano di addolcire le sue parole, proprio perché altrimenti non riescono a sopportarle. Significativa a questo proposito è la pericope sulla raccolta delle spighe in Mc 2, 23 ss. Solo Marco riporta le parole che il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato. Gli altri Sinottici le omettono per proseguire con le parole secondo cui il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato [cf. Mc 2, 27 s.].

La ricerca successiva a Käsemann ha fatto passi ulteriori, mettendo in discussione il suo criterio minimale (= appartengono a Gesù quei tratti del suo insegnamento che non possono essere attribuiti né al giudaismo coevo né ai primi discepoli) e sottolineando maggiormente la continuità di Gesù con il giudaismo contemporaneo.

Ma ciò che resta fermo per noi è il fatto che Gesù abbia svolto quello che ha ritenuto il compito affidatogli dal Padre, grazie a un processo di reinterpretazione della tradizione religiosa precedente. La natura di questo processo interpretativo non è una riflessione di «secondo ordine», giacché esso è soltanto l'espressione consapevole del proprio rapporto con Dio. Ma questo processo è «discorso nuovo su Dio», è autentico teologare.

«Interpretando» Gesù, i primi discepoli non hanno dunque innovato e non solo per il fatto che hanno continuato a interpretare anch'essi, ma anche nel senso, ancora più importante, che hanno sviluppato contenuti presenti nella predicazione di Gesù e quindi con uno sviluppo dottrinale coerente. È questa la continuità tra Gesù e il Cristo, la continuità (non la ripetizione) del vangelo dei primi discepoli con il vangelo predicato da Gesù. Riprenderò nel capitolo finale questa discussione. Qui basti aver sottolineato la continuità tra Gesù e la predicazione della chiesa.

La teologia fa parte del cristianesimo non per un contenuto costitutivo particolare del messaggio cristiano (come voleva Ebeling), ma perché è iscritta nel dinamismo dottrinale dell'esperienza cristiana fin dai suoi inizi, come di ogni esperienza religiosa che si costituisce nella storia grazie ai processi interpretativi che i suoi fondatori hanno messo in atto nelle tradizioni religiose precedenti. La specificità della teologia cristiana rispetto alle altre è data soltanto dalla specificità della storia del cristianesimo, con tutti gli elementi che storicamente hanno determinato questa storia, ivi comprese le culture nelle quali l'esperienza cristiana ha preso forma.

III. Erramenti

1. Il linguaggio come pellegrinaggio

Il teologare è soggetto, come ogni discorso umano, alla legge del pellegrinaggio. Noi, parlando, ci mettiamo in cammino verso qualcosa. Quando parliamo, infatti, non diciamo solo qualcosa, ma al tempo stesso accendiamo il motore della nostra mente che quindi si muove verso una meta. Questa meta per il teologo è Dio. E allora il suo pellegrinare acquista una densità particolare. Raggiungere la meta, anche solo con il pensiero, in questo caso significa raggiungere tutto, l'origine di noi stessi. Ma questo presuppone che Dio sia appunto conoscibile, che di lui noi possiamo formulare pensieri «veri», che noi possiamo dire la verità su Dio.

Cosa intendiamo con la parola «verità»? Il pensiero occidentale mediante la categoria della verità ha sostanzialmente espresso, sia pure attraverso innumerevoli varianti, il rapporto di omogeneità tra la realtà esterna e l'intelligenza: ciò che esiste è conforme e quindi accessibile all'intelletto. Giacché ciò che esiste è conforme all'intelletto, questo è in grado di «riprodurre» la realtà e di emettere affermazioni «vere». Oppure, nella tendenza «idealista», la realtà è accessibile perché lo spirito umano «impone» ad essa la propria struttura e «organizza» la realtà in maniera conforme a se stesso. Alla base delle varie concezioni della verità esiste cioè, come nocciolo duro, l'idea della corrispondenza: la verità è data dalla corrispondenza di ciò che viene detto con ciò su cui qualcosa viene detto. Questa concezione fondamentale della verità è presupposta non solo dal senso comune e dal linguaggio della vita quotidiana, ma anche dalle varie forme di negazione scettica della verità, come impossibilità da parte dell'uomo di accedere ad essa, e da quelle forme di concezione della verità come mistero ultimamente inaccessibile, che potremmo chiamare «mistiche». La teoria della corrispondenza è presupposta ad esempio nell'asserzione

del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein, secondo cui «su ciò di cui non si può parlare si deve tacere». E, accanto a questa asserzione che è quella conclusiva del *Tractatus*, si può vedere anche l'analoga asserzione 5.61, il cui contesto permette di coglierne meglio il significato: «La logica riempie il mondo; i limiti del mondo sono anche i suoi limiti. Non possiamo dunque dire nella logica: Questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Ciò parrebbe infatti presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché altrimenti la logica dovrebbe trascendere i limiti del mondo; solo così potrebbe considerare questi limiti anche dall'altro lato. Ciò, che non possiamo pensare, non possiamo pensare; né dunque possiamo dire ciò che non possiamo pensare». E lo stesso presupposto della corrispondenza è presente nella concezione heideggeriana della verità in quanto tratto fondamentale dell'essere per cui questo, nel momento stesso in cui si svela, si nasconde tuttavia nell'ente, con una sottolineatura quindi del momento del nascondimento e dell'oblio rispetto a quello dello svelamento: «Questo nascondimento della sua essenza e della sua origine essenziale è il tratto in cui l'essere inizialmente si illumina, in modo tale tuttavia che il pensiero propriamente non lo segua» [Sentieri interrotti, Firenze 1968, 310]. Si presuppone quindi che esista un nesso tra realtà e linguaggio, tra essere e spirito. Solo che nel «silenzio» di Wittgenstein ciò che permette la parola è la corrispondenza «definita» tra il mondo e il pensiero, mentre in Heidegger si sottolinea l'inadeguatezza della corrispondenza, che in lui è concepita piuttosto come un «errare» (*Beirung*) attorno all'essere. Dove è da notare che questa inadeguatezza della corrispondenza è originata dall'essere stesso, che salvaguarda se stesso dalla piena oggettivazione. Per cui l'*epoche* (che in greco vuol dire «sospensione») non è, come in Husserl, una sospensione del giudizio operata dall'uomo, ma appartiene all'essere stesso, che quindi dà origine alle varie «epoche», alla storia dell'uomo (occidentale) come «erramento».

Il teologare fa forse eccezione a questa legge dell'erramento? Sembrerebbe di sì. Infatti la fede nel Dio di Gesù Cristo non è certamente una prestazione autonoma dell'uomo ma, almeno secondo la convinzione di tutti i cristiani, cattolici, ortodossi e protestanti, essa è un dono di Dio accolto liberamente dall'uomo. Essa partecipa quindi

della stessa luce di cui Dio è origine, e quindi la conoscenza di Dio che essa contiene, punto di partenza del teologare, non può che essere vera, proprio perché le è data da Dio stesso. A tal proposito gli antichi formulavano un principio, che purtroppo poi nella pratica viene dimenticato più o meno consapevolmente: la fede non è il prodotto di un'argomentazione, ma sostiene l'argomentazione. Essi partivano da un detto di Gregorio Magno: «Una fede alla quale la ragione umana offra una prova (*experimentum*) è priva di meriti». Conseguentemente è la fede a fornire prove, ma essa non è il frutto di prove razionali. E così un autore come Alessandro di Hales, vissuto dal 1185 circa al 1245 e chiamato «dottore irrefragabile» – che per primo utilizzò le Sentenze di Pietro Lombardo come libro di testo nell'insegnamento della teologia –, chiosando il testo latino della lettera agli Ebrei, al cap. 11, 1, in cui è detto che la fede è *argumentum non apparentium*, prova delle cose che non si vedono, afferma nella sua *Summa* che allora essa è *probans*, non *probatum*, sta cioè all'origine dei vari argomenti umani e non è un prodotto o una conclusione di argomenti di altra natura, sia pure razionali. E come Alessandro parlavano gli altri autori medievali.

Quando in epoca moderna si cominciò a negare la plausibilità razionale della fede, molti teologi dimenticarono questa natura specifica delle convinzioni di fede e si gettarono nell'impresa disperata della prova della fede, anche se poi, con un'inevitabile incoerenza interna, cercavano di salvare il carattere gratuito della fede, giacché essa è puro dono che Dio dà a chi vuole, quando vuole, come vuole. Ma su questo tornerò in seguito. Qui invece mi preme ritornare sulla domanda che ho già formulato: il parlare cristiano su Dio ammette «erramenti», cioè quel continuo aggirarsi attorno alla verità a cui è sottomesso ogni linguaggio umano?

A questa domanda si può dare una risposta adeguata solo se si prende in considerazione l'altro aspetto della fede. Essa infatti secondo la tradizione cristiana è «certa», ma rimane «oscura». Già Paolo è un chiaro testimone di quest'ambiguità della conoscenza della fede. Egli con orgoglio ribadiva che la conoscenza di Gesù Cristo gli era stata comunicata direttamente da Dio, quando Dio, avendolo chiamato per pura grazia, si era compiaciuto di rivelare in lui il Figlio suo [Gal 1, 15-16]. Ma era lo stesso Paolo ad affermare che adesso noi «vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma dopo vedremo faccia a faccia.

Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente» [1 Cor 13, 12]. E se Paolo non conosce il termine heideggeriano dell'erramento, non dice d'altra parte una cosa molto diversa quando sostiene, con un gioco di parole intraducibile in italiano (endemeo⁻/ekdemeo⁻ = sono in patria/vado lontano dalla patria), che fin quando la nostra patria è il corpo, noi siamo esuli da Dio [2 Cor 5, 6]. La traduzione latina detta Volgata, il cui autore è san Girolamo, traduce con molta finezza: peregrinamur a Domino, siamo nella condizione dei pellegrini lontani dalla loro patria che è Dio.

A ciò si aggiunga l'ambiguità del linguaggio umano. Quando descrive, il linguaggio «afferra» un oggetto e pretende di possederlo. Non è un caso che il termine «concetto» e il verbo corrispondente «concepire», non solo nelle lingue occidentali che vengono dal latino ma anche nel tedesco, portino con sé l'immagine del prendere, dell'afferrare (cum-capere, be-greifen). E un teologo greco, noto con lo pseudonimo di Dionigi Areopagita e vissuto a cavallo tra V e VI secolo, per chiarire come i nostri concetti su Dio non riescano ad afferrarne la presenza, anzi siano esclusi dallo stato di unione con Dio, li qualifica come antile⁻pseis-concezioni, anche qui con l'idea dell'afferrare, per cui un fine traduttore latino del Seicento, il gesuita Balthasar Cordier, li rendeva con apprehensiones, gesti con cui si afferra una cosa. Una pretesa, questa dell'afferrare, che raggiunge il suo punto estremo nella definizione filosofica.

Ma la realtà non è mai completamente afferrata nei concetti. Tutti sappiamo che ci sono aspetti dell'esperienza che restano fuori dalle nostre descrizioni. I poeti che non usano concetti, ma evocano e alludono, da questo punto di vista sono più rispettosi, meno presuntuosi, e permettono una percezione profonda delle cose. Percezione che arriva a una profondità ancora maggiore nel linguaggio musicale. Qui la profondità è tuttavia raggiunta a prezzo di un abbandono dell'istanza legittima che porta con sé il concetto. Questo, che nella sua ricerca di precisione si sottomette a una verifica comune, può essere smentito da un concetto ancora più preciso. Il linguaggio che evoca e allude, invece, sfugge al controllo intersoggettivo. E non è data all'uomo la possibilità di sfuggire a quest'ambiguità fondamentale del suo linguaggio: la precisione a scapito della profondità, la profondità a scapito della precisione.

Non soltanto quindi la conoscenza umana di Dio resta sempre limitata, ma anche le parole che impieghiamo lo sono. Questa constatazione tuttavia non coglie ancora la drammaticità dei discorsi umani su Dio, giacché è anche vero che le parole nella loro limitatezza condizionano e coinvolgono il pensiero e la conoscenza. E ciò ha dei riverberi fortissimi nel linguaggio intersoggettivo, dove la comunicazione dei nostri pensieri è legata al linguaggio e questo condiziona quindi la modalità dei nostri rapporti, compresi quelli della comunità che confessa la propria fede nel Dio di Gesù Cristo. Ma per i cristiani questo equivale a dire che l'immagine che si fanno di Dio è condizionata dai linguaggi che hanno corso all'interno della chiesa, nel bene e nel male, sia in ciò che questi rendono possibile, sia in ciò che velano e nascondono.

Di questo erano perfettamente coscienti i medievali con le loro riflessioni sugli «articoli di fede». Essi erano preoccupati di evitare un malinteso, che cioè il linguaggio normativo della fede fosse esaustivo. Gli articoli di fede sono le formulazioni che racchiudono l'oggetto della fede cristiana: Dio che ha creato tutto ciò che esiste; il Padre che invia il Figlio suo e lo Spirito; il Figlio che nasce da una donna, muore e risorge; lo Spirito che opera nella chiesa etc. In pratica si tratta delle varie enunciazioni contenute nel simbolo di fede che i cristiani recitano durante l'eucaristia. Enunciazioni che sono quindi obbligatorie e servono da criterio per riconoscere la fede autentica, quella che viene chiamata fede ortodossa. Ma per impedire l'equivoco secondo cui la fede potesse essere racchiusa dentro un qualsiasi linguaggio, compreso quello degli articoli del simbolo di fede, i teologi medievali vi introducevano un dinamismo interno e costitutivo. Per un verso molti di essi collegavano l'*articulus ad arctare*: stringere, obbligare. Spiegavano quindi che gli articoli di fede ci obbligano a credere in Dio. Ma non si fermavano qui, giacché per altro verso precisavano che gli articoli contenevano una «percezione della verità di Dio che tende verso di lui» [L. Hödl, *Articulus fidei*, in J. Ratzinger - H. Fries, *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 358-376]. E cioè, anche il linguaggio normativo su Dio non esaurisce la conoscenza di Dio, ma pone la percezione che noi abbiamo di lui in movimento verso di lui. Ma questo è proprio l'erramento heideggeriano che quindi, storicamente, dà vita a varie epoche della verità. Prima tuttavia di accennare ad alcuni di questi erramenti, occorre

ancora parlare del luogo originario della verità cristiana, della sua dimora. Dove sta la manifestazione adeguata di Dio, cioè la verità?

2. La dislocazione cristiana della verità

Ho già detto come il motore interno che ha dato inizio al dinamismo dottrinale dell'esperienza cristiana sia stato già in Gesù di Nazaret l'interpretazione del proprio ruolo e della propria persona, un'interpretazione che poi è stata sviluppata dalla primitiva comunità dei suoi discepoli. Tuttavia, per cogliere le vicissitudini di queste interpretazioni e quindi del teologare stesso, occorre aggiungere un'altra considerazione, che risulta fondamentale per comprendere il sistema dottrinale cristiano. E questa considerazione verte sull'evento genetico nel quale si costituisce il processo interpretativo che segna ogni prassi del teologare cristiano. Esso infatti opera una dislocazione della verità stessa, con un'operazione che, almeno con questa intensità, non si riscontra in nessun'altra esperienza religiosa.

Presupposto comune ad ogni sistema religioso è che esso sia vero, che esso contenga cioè riti, credenze, norme che rendono possibile la comunicazione con il mondo di Dio. Che di Dio si abbiano scritture e persone ispirate da lui stesso, che lo hanno manifestato agli uomini indicando la via per unirsi a lui, essergli fedeli, raggiungerlo etc., anche questo fa parte di molte esperienze religiose. Ma i primi discepoli di Gesù operarono una dislocazione unica della verità religiosa, identificandola con una precisa figura della storia, Gesù di Nazaret. Infatti Dio non lo ha visto nessuno, è stato Gesù che ne ha «fatto l'esegesi», lo ha «dispiegato» davanti agli occhi dei primi discepoli. E giacché lui e il Padre sono «una sola cosa», perché egli è il Figlio che fin dall'eternità vive rivolto al Padre, il cui essere è cioè un «essere-volto-a», allora lui è «la» verità e chi vede lui vede il Padre. In questa dislocazione della verità c'è una vera e propria rivoluzione della logica comune, giacché ormai non è un'idea per quanto alta e pura a rendere in maniera adeguata la natura di Dio, ma un uomo preciso, un'esistenza concreta e determinata. Ma cosa ha reso possibile questa dislocazione della verità? Si tratta infatti di sapere se questa operazione ermeneutica,

forse la più originale di tutta la storia spirituale dell'umanità, possa essere collegata ad un evento determinato della storia umana.

Sulla base delle testimonianze del cristianesimo primitivo possiamo tranquillamente affermare che questo evento, costitutivo di ogni ermeneutica cristiana, sta nel passaggio dal Gesù storico al Cristo annunciato, cioè nel momento stesso in cui si costituì la fede dei primi discepoli. Questo momento costitutivo della fede cristiana è dato da quelle che vengono chiamate le «apparizioni» di Gesù risorto. I discepoli hanno creduto in Gesù, nelle parole che aveva detto durante gli anni in cui lo avevano praticato, nella sua predicazione del regno, per una ragione fondamentale: perché Gesù si è manifestato ad essi dopo la sua morte come «vivente», non come uno che apparteneva al regno dei morti [Lc 24, 5]. La fede nel Cristo risorto per se stessa imponeva infatti ai discepoli la missione, la coscienza di essere inviati ad annunciarlo come colui nel quale si erano realizzate le promesse dei profeti, e quindi richiedeva un'attività di comprensione di ciò che Gesù era veramente stato. Anzi, il fenomeno delle apparizioni imponeva di comprendere, ancora prima di ogni altra cosa, chi era colui che appariva. Per compiere questa operazione interpretativa i discepoli presero a prestito dal linguaggio apocalittico del tempo la metafora del risveglio dal sonno, o del mettere in piedi: Dio aveva svegliato dal sonno della morte e aveva messo in piedi Gesù che giaceva nel sepolcro. Erano infatti i gruppi apocalittici che sottolineavano come alla fine del mondo Dio avrebbe fatto risorgere, svegliare cioè dal sonno della morte, gli uomini.

La modalità di queste apparizioni è tuttavia difficile da determinare perché i racconti ben presto vennero arricchiti e ulteriormente interpretati in funzione apologetica. Nel Nuovo Testamento noi troviamo due generi radicalmente diversi di testimonianza sulle apparizioni. Alcune di queste testimonianze sono infatti molto ricche di particolari, parlano di un Gesù risuscitato dai morti che passeggia sulla riva del lago al primo mattino e prepara la brace per arrostitire il pesce, che mangia a tavola con i discepoli, che fa vedere il suo costato aperto etc. Altre invece sono molto più sobrie e al tempo stesso molto più antiche, giacché risalgono ad appena pochi anni dopo la morte di Gesù. Gli esegeti giustamente sottolineano come siano queste a possedere un grado di storicità maggiore delle altre.

La più famosa di queste testimonianze è quella contenuta nella prima lettera ai Corinzi 15, 3-7, che a sua volta risale a una tradizione precedente e che in più è arricchita dal racconto di un testimone di prima mano, Paolo di Tarso, il quale fu beneficiario diretto dell'esperienza. Qui la cito traducendola nella maniera che ritengo la più fedele: «Io ho trasmesso quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che fu fatto vedere a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito fu fatto vedere a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre fu fatto vedere a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli». E poi Paolo aggiunge ancora nel versetto 8: «In fine fu fatto vedere anche a me, come all'aborto» (corsivi miei).

Il brano è stato oggetto di innumerevoli studi che da soli riempiono svariati scaffali di una biblioteca. Esso contiene molti punti oscuri: in che misura Paolo ha messo mano al testo che gli è stato tramandato? Chi sono i «più di cinquecento fratelli»? L'apparizione a Pietro/Cefa corrisponde a una delle apparizioni raccontate nei vangeli? Perché si parla di Dodici e non di Undici, dato che Giuda non entra certamente nel conto? E chi sono gli «apostoli» distinti dai Dodici? Ma io qui voglio limitarmi soltanto al versetto 8, quello in cui Paolo parla di sé. E la prima cosa da notare è il fatto che Paolo parli dell'apparizione ricevuta usando lo stesso termine impiegato per le altre apparizioni: «fu visto», aoristo passivo del verbo *horao*-vedo: *o-phthe*-fu visto. Da altri brani del Nuovo Testamento sappiamo infatti che questo termine veniva comunemente impiegato proprio per parlare delle apparizioni di Gesù dopo la sua morte. Si tratta quindi di un evento giudicato da Paolo della stessa natura degli altri. Io l'ho tradotto con un «fu fatto vedere», a motivo di una particolarità specifica del greco biblico. Infatti la traduzione letterale dovrebbe essere «fu visto a Cefa, ai Dodici etc.», giacché i vari destinatari delle apparizioni sono resi con il dativo, complemento di termine. Ma «fu visto a» è un chiaro errore, a meno che non ci venga in aiuto un uso tipico della traduzione greca dell'Antico Testamento, i cosiddetti Settanta, che ricorrono a questo anacoluto quando il vero soggetto è Dio, che tuttavia non può essere nominato. Da qui la traduzione da me scelta: «Fu fatto vedere

(da Dio) a Pietro», così come a tutti gli altri. La visione che quindi Paolo ha sperimentato è un'azione attribuita a Dio.

Il testo di Paolo ha un valore unico, perché laddove Paolo non si sente legato al linguaggio tradizionale, ma parla in proprio dell'esperienza vissuta, la descrive con i termini che i veggenti apocalittici usavano per le loro visioni: «Colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare in me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani» [Gal 1, 15-16]. Stando quindi alla testimonianza di Paolo, il solo testimone diretto che ce ne parla, l'evento costitutivo della fede dei primi discepoli fu un'esperienza che essi attribuiscono a Dio, esperienza collocata dopo la morte di Gesù, e nella quale Gesù venne fatto conoscere per quello che è: il Cristo, il Figlio di Dio, nel quale si realizzano tutte le promesse di salvezza contenute nelle Scritture dell'Antico Testamento. È quindi Gesù Cristo la perfetta manifestazione di Dio, la sua verità, che adesso i cristiani confessano nella fede che hanno ricevuto da Dio stesso. Fu questa la dislocazione originaria della verità operata dai primi discepoli e che quindi resta costitutiva per tutti coloro che si rapportano alla loro testimonianza, alla «fede apostolica». Il comune sentire cristiano ha reso al meglio questa dislocazione quando, nel linguaggio tradizionale, la Verità è diventato sinonimo di Cristo.

L'identificazione tra Cristo e la verità può quindi essere afferrata nella sua valenza propria solo a partire dal significato fondamentale della vicenda stessa di Cristo quale emerge dalla testimonianza neotestamentaria, anche se questo non esclude affatto che altri tratti di questa vicenda siano contenuti nei cosiddetti apocrifi, negli scritti cioè che i cristiani non hanno incluso nel loro canone. Se il Nuovo Testamento assegna un «luogo» alla verità, e se questo luogo è la vicenda umana di Gesù [Ef 4, 21: la verità è in Gesù], allora noi siamo obbligati non tanto a interpretare Gesù a partire da una verità su Dio comunque intesa, ma a comprendere il contenuto e le dimensioni della verità a partire da questo luogo, da questa vicenda storica. Questo non comporta una distruzione di qualsiasi concezione della verità che non sia quella cristiana, ma semplicemente la consistenza di un luogo a partire dal quale ogni cristiano è chiamato a comprendere ogni altra verità. Ora, nonostante la varietà delle letture della vicenda di Cristo già

all'interno del Nuovo Testamento, un dato può essere considerato comune ad esse: è la sua morte, e il significato di questa morte «per noi», il nocciolo duro della testimonianza neotestamentaria, nel senso che ogni altro aspetto della vicenda di Gesù viene nel Nuovo Testamento interpretato a partire dalla sua fine. Anche di questa morte, e questo non è un particolare di poco conto, si danno all'interno del Nuovo Testamento varie letture: nel IV vangelo, la morte come ora suprema della rivelazione di Dio non è identica alla lettura tragica del condannato lasciato solo, che invece ne fa Marco. Ogni lettura quindi, anche attuale, non riesce a raggiungere totalmente, a «svelare» nella sua piena luce la verità. Gli autori neotestamentari non «racchiudono» e non esauriscono la verità della croce. Con le parole del IV vangelo possiamo quindi dire che ci sono molte altre cose che il Cristo ha ancora da dirci ed è soltanto con la venuta dello Spirito di verità che noi saremo introdotti a tutta la verità. Ma questa ulteriore «illuminazione» avrà tuttavia come riferimento ciò che è avvenuto in Gesù di Nazaret: perché lo Spirito di verità non parla da se stesso, ma dice le cose che ascolta e annuncia le cose che accoglie da lui, quelle cose che a loro volta vengono dal Padre, ma sono conoscibili solo attraverso il Cristo [cf. Giov 16, 12-15]. Applicando con un certo arbitrio la concezione di Heidegger sulla verità come un sottrarsi dell'essere nel momento stesso in cui si svela, possiamo dire che la verità della croce si sottrae a noi nel momento stesso in cui pensiamo di averne colto l'essenza, per cui siamo costretti ad «errare» nella sua orbita.

3. Epoche della verità: prima di Nicea

Come hanno parlato di questa verità i cristiani lungo le varie epoche della storia? Dai primi predicatori che raccontavano l'esperienza delle apparizioni, a coloro che proclamavano la loro fede nell'atto di ricevere il battesimo, ai catechisti (didaskaloi) delle prime comunità; tutti questi primi «teologi» condensarono in formule molto brevi ciò che per loro era «la» verità: Gesù è il Cristo, Gesù è «il figlio di Dio» (che in ambiente palestinese era solo un altro modo per dire «Cristo»), Gesù è il Signore (soprattutto in ambienti di cultura greca)

etc. Man mano queste formulazioni si arricchirono e divennero più complesse, dando origine ai vari simboli di fede.

È una leggenda quella che attribuisce agli apostoli direttamente l'origine del cosiddetto credo «apostolico», quel «simbolo» distintivo dell'identità cristiana che viene ancora oggi recitato nella liturgia per esprimere la fede dei credenti, alternandosi all'altro simbolo, quello «niceno-costantinopolitano». Ma è vera un'altra cosa e cioè che fin dal Nuovo Testamento incontriamo delle formule che sono molto simili a quelle dei vari simboli della fede che si svilupparono tra II e III secolo. Una distinzione, tuttavia, va fatta. Nel Nuovo Testamento, come per tutto il periodo fino al concilio di Nicea nel 325, cioè fino alla prima assemblea di tutti i vescovi della chiesa cattolica convocata dall'imperatore Costantino, non c'è traccia di una formula di fede unica per tutte le comunità cristiane. Ma esistono delle formule, da non confondere con la «regola della fede» di cui si è parlato sopra, che giocano un ruolo determinante per stabilire la consistenza dell'adesione all'insegnamento degli apostoli. Queste formule non hanno lo scopo di presentare il contenuto del vangelo ai non credenti – ad esempio come avviene nei discorsi degli apostoli che si trovano nel libro degli Atti – e nemmeno quello di illustrare un aspetto della predicazione cristiana – come avviene ad esempio nella lettera di Paolo ai Galati per spiegare la dottrina della giustificazione mediante la sola fede. Si trattava piuttosto di formule che potremmo chiamare di «riconoscimento», anche se esse venivano usate nei contesti più disparati. Nel battesimo in primo luogo: infatti venivano richieste ai candidati alcune dichiarazioni in cui essi dovevano manifestare la loro fede alla chiesa che li riceveva nel suo seno mediante il battesimo. Ma anche nell'istruzione catechetica che lo precedeva. E ben presto anche nella predicazione, che verteva attorno ad alcuni temi fissi e che quindi girava intorno ad alcune «frasi fatte». Quando Paolo afferma che «nessuno può dire che Gesù è il Signore se non mediante lo Spirito Santo» [1 Cor 12, 3], con ogni probabilità si riferisce alla prima professione di fede battesimale. Così quando 1 Giov 4, 15 afferma che «chiunque riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane in lui ed egli in Dio», sembra già echeggiare una professione di fede antieretica, contro coloro che negavano la realtà dell'incarnazione, che cioè «Gesù è venuto nella carne» [cf. 1 Giov 4, 2].

Queste formule primitive man mano, come dicevamo, hanno acquistato una struttura complessa. Possono essere semplicemente riferite a Gesù Cristo, come quelle che abbiamo citato. Ma possono essere anche binarie, riferite cioè sia a Gesù che al Padre. Questa è ad esempio la struttura di una formula neotestamentaria molto importante per l'evoluzione posteriore: «Per noi c'è un solo Dio, il Padre / dal quale provengono tutte le cose, e noi siamo per lui / e un solo Signore Gesù Cristo / in virtù del quale esistono tutte le cose, e noi esistiamo per lui» [1 Cor 8, 6]. Ma esistono anche formule trinitarie, come 2 Cor 13, 14: «La grazia del Signore Gesù Cristo / e l'amore di Dio / e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi». Si tratta qui di una forma di saluto/benedizione. Lo schema trinitario, del resto, anche se non ritorna spesso in formule vere e proprie (ma si deve ricordare il comando di battezzare «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» di Mt 28, 19), si trova presente in tanti brani del Nuovo Testamento, come ha sottolineato il più noto studioso di queste formule [J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della chiesa antica*, Napoli 1987, 21-22].

È difficile stabilire con certezza un'evoluzione precisa del credo cristiano nella forma che poi diventerà comune. Ai nostri fini basterà notare che in ogni caso è la connessione con il battesimo che farà, dopo l'epoca apostolica, da motore principale per l'evoluzione di queste formule. In particolare i vari simboli di fede della chiesa antica risalgono al credo «declaratorio» (e non a quello «interrogatorio»). L'interrogazione del catecumeno infatti conteneva già la formula di fede: credi tu in Gesù Cristo, Figlio di Dio etc.? Le professioni di fede emesse nel culto contenevano la dichiarazione vera e propria. Man mano queste formule subivano modifiche, soprattutto per apportare ulteriori precisazioni contro le eresie insorgenti. In particolare è il III secolo che impone la formulazione di credo declaratori, conformi alla «regola della fede» o «canone della verità». L'ingresso in massa di convertiti dal paganesimo nella chiesa comportava il rischio della perdita dell'identità ed esigeva quindi una vigilanza dottrinale perché le credenze ellenistiche non scolorassero la «regola della fede», il «canone della verità». Il più antico di questi credo declaratori deve essere considerato quello romano. Questo credo, di cui abbiamo anche una versione greca che è forse la più antica (contenuta nell'apologia che

Marcello di Ancira in Cappadocia indirizzò al sinodo romano del 340), risale con ogni probabilità al periodo «greco» – in cui si parlava cioè in greco – della chiesa di Roma, alla fine del II secolo o agli inizi del III.

Non risulta invece chiaro, allo stadio attuale delle nostre conoscenze, quale sia stato il rapporto tra il credo occidentale e quelli in uso nelle chiese orientali. Il primo credo che noi conosciamo per l'Oriente è quello della chiesa di Cesarea, letto a Nicea da Eusebio, per cui bisogna pensare all'ultima metà del III secolo almeno, giacché Eusebio dichiara che era stato il credo del suo battesimo. Anche Cirillo di Gerusalemme permette, attraverso le sue istruzioni catechistiche (attorno al 350), di ricostruire il credo di Gerusalemme, che non recepisce ancora la formula della «consustanzialità» di Nicea. Abbiamo poi altri credo, ma decisamente più tardi. Questi credo orientali sono meno interessati ai «fatti» rispetto al credo romano e sono più «teologici». Insistono sull'unicità di Dio («credo in un solo Dio») e lo descrivono come «creatore di tutte le cose visibili e invisibili» o con espressioni simili. Nel secondo articolo insistono sull'origine precosmica del Figlio. Non accennano all'opera dello Spirito nella nascita di Gesù dalla Vergine. Del Figlio sottolineano invece, a differenza del simbolo romano, la partecipazione nell'opera della creazione. Sottolineano inoltre l'incarnazione in quanto tale con parole come «fu fatto carne» (oppure «fu fatto uomo»), aggiungendo spesso «per la nostra salvezza». Raramente in essi si fa menzione di Ponzio Pilato. Per quanto riguarda il terzo articolo, invece, i simboli orientali fanno per lo più una semplice menzione dello Spirito Santo, ma a volte elaborano l'articolo in maniera più complessa del credo romano. L'evoluzione dei simboli orientali non avviene inoltre in maniera analoga a quella dell'Occidente, dove invece risulta evidente la funzione egemone del credo romano. Gli studiosi preferiscono pensare che nelle varie chiese si sia sviluppato il credo in collegamento con l'istruzione battesimale, rimaneggiando il comando del Signore di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Come ho detto, il concilio di Nicea del 325 costituì la prima grande assemblea di «tutti» i vescovi della chiesa cattolica. Prima infatti i vescovi di una singola provincia dell'impero usavano radunarsi tra di loro e comunicavano alle altre province i risultati raggiunti. Ma il riconoscimento imperiale della legittimità della religione cristiana e il

forte appoggio dato da Costantino alla chiesa permisero adesso una riunione dei vescovi di tutto l'impero. Il luogo scelto per questo concilio «ecumenico», voluto dall'imperatore «ecumenico», fu Nicea, situata 130 km a sud-est di Costantinopoli, nell'odierna Turchia, divenuta un centro militare importante perché baluardo della capitale contro gli attacchi dall'Oriente. Si trattava di una meta difficile da raggiungere per i vescovi occidentali, nonostante l'imperatore garantisse e facilitasse e sostenesse economicamente i loro viaggi. Comunque il vescovo di Roma fu rappresentato da due presbiteri, ma è incerta la presenza di altri occidentali, a parte Ossio di Cordova, consigliere dell'imperatore.

Quale fu la principale novità nel parlare su Dio introdotta dal concilio di Nicea? Kelly [op. cit., 203] così la descrive: «Prima dell'inizio del IV secolo tutti i credo e i sommari di fede erano di carattere locale. Era scontato, naturalmente, che essi comprendessero la fede cattolica universalmente accettata, trasmessa dagli apostoli. Ma dovevano la loro immediata autorevolezza, come pure la loro singola specificità, alla liturgia della chiesa locale nella quale erano nati. Inoltre, mentre formulari di credo si potevano trovare nell'eucaristia, nel rito dell'esorcismo e altrove, quelli che avevano una fase importante di sviluppo erano limitati al battesimo e alla preparazione catechistica che a esso portava. Ora sopravviene una grande rivoluzione con l'introduzione dei credo sinodali e conciliari. A partire dal concilio di Nicea, gli ecclesiastici che si incontravano in una solenne assemblea, incominciarono a introdurre in forma abituale l'usanza di redigere formulari che esprimessero il loro accordo sulle questioni di fede. Questi nuovi credo venivano considerati, naturalmente, come rivestiti di autorità molto maggiore di quella locale. Includendo talvolta degli anatemi, delle 'maledizioni', avevano il compito di essere generalmente non solo sommari della fede di coloro che li promulgavano, ma anche prova dell'ortodossia dei cristiani. Quindi erano di indole teologica, nel senso cioè che erano particolarmente implicati nelle controversie teologiche del tempo. Non era nell'intenzione degli estensori, almeno inizialmente, che questi formulari prendessero il posto delle confessioni battesimali locali esistenti. Come ebbe l'occasione di affermare nei confronti della formula di Nicea C.H. Turner, 'gli antichi credo erano dei credo per i catecumeni, il nuovo credo era per i vescovi'. Era

considerato come una pietra di paragone mediante la quale le dottrine dei maestri della chiesa e dei suoi capi potevano essere garantite come ortodosse».

Non si vuol dire così che il credo di Nicea rappresentasse una novità assoluta. Anche i sei vescovi che si riunirono ad Antiochia nel 268 per trattare il caso di Paolo di Samosata emisero una *ekthesis*, una «dichiarazione di fede». Ma essa non aveva il valore di una «legge» universale. Questo poteva farlo solo un documento che si appoggiasse su un'autorità universale che, in quel momento, poteva essere solo quella dell'imperatore. La chiesa deve cioè l'unica confessione di fede che fissa alla lettera la formula obbligatoria per tutti e che determinò il decorso del dibattito dottrinale per i secoli futuri alla svolta che si verificò con Costantino nel IV secolo, «detto in breve: allo Stato» [A.M. Ritter, *Glaubensbekenntnisse*, in *Theologische Realenzyklopädie* 13, 399-412]. La riunione di Nicea fu provocata infatti dal bisogno dell'imperatore di assicurarsi l'unità dei vescovi dell'impero, unità che per lui faceva parte essenziale della pace politica dell'impero stesso. Quest'unità era messa in discussione dall'eresia di Ario che, in uno sforzo di interpretazione «razionale» della fede, cercava di rispettare l'unità originaria di Dio a spese della divinità del Figlio.

La formula di Nicea fu accettata solo lentamente. Essa non viene quasi mai citata nei primi decenni successivi. Molti Padri la ritennero una formula atta a chiudere una controversia, ma non rivolta ai fedeli in quanto tali. Nicea rimase cioè un credo conciliare e non battesimale. Non tutti i Padri infatti erano convinti che l'ortodossia della fede dovesse dipendere dalla formula scelta. Basilio era alquanto elastico e anche la posizione di Atanasio non fu una difesa di principio assoluto, soprattutto fino agli inizi degli anni Cinquanta del IV secolo. In Occidente il credo di Nicea e i documenti della controversia furono conosciuti relativamente tardi. Ma, al di là dei contenuti, e al di là della sua lenta recezione, Nicea costituì una svolta «formale» dal punto di vista della dottrina: non furono più le chiese locali al centro della determinazione della dottrina, ma un'istanza superiore (sostanzialmente quella dei concili ecumenici, segnati dal ruolo dell'imperatore, per il primo millennio, e quella della sede romana, in simbiosi più o meno tranquilla con i concili latini, nel secondo millennio).

E ancora una novità, successiva a Nicea, va sottolineata. Nel simbolo niceno-costantinopolitano, come in tutti gli altri simboli precedenti, la formula di fede, quella che noi oggi chiamiamo «dogma», è ancora incorporata in una confessione di fede. Il suo registro è dossologico, esprime cioè la lode e la fede della chiesa in atto: «io credo che...», «noi crediamo che...». Nel concilio di Calcedonia del 451, invece, la formula è l'oggetto di una definizione, un *horos*: «Il santo, grande ed ecumenico concilio [...] definisce quanto segue». La trasformazione non è di poco conto. Infatti la perdita del contesto liturgico vissuto dell'invocazione e della confessione nella formulazione della verità comporta il rischio di perdere al tempo stesso il riferimento della verità e di esaltare la formula, l'enunciazione, rischio che, come abbiamo visto, i teologi medievali evitarono con la loro interpretazione dell'*articulus fidei*. Ma, al di là delle precisazioni sempre presenti da qualche parte fra i teologi, è innegabile che lo sbilanciamento a favore della definizione oggettiva comporti un'esasperazione. Come ha notato qualcuno [E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, in «Kerygma und Dogma», 3 (1957), 251-306], per ciò stesso viene a mutare il nesso della dottrina con il culto della chiesa. La dottrina tende così ad assolutizzarsi, a uscire in qualche modo dalla sua *taxis* originaria, a perdere il suo contesto vitale. Un elemento, questo, che nel V secolo confermava un fenomeno in atto già da tempo nella chiesa, quello che Jules Lebreton nel 1919 aveva caratterizzato come «il disaccordo tra fede popolare e teologia dotta». L'acuirsi dei conflitti dottrinali portò alla esasperazione ulteriore di questa scissione e determinò quella egemonia della dottrina che poi, a partire dalla teologia medievale delle università, con il separarsi progressivo della teologia dalla sacra pagina e la ricerca di uno statuto scientifico, si rafforzò sempre di più.

4. Epoche della verità: il Medioevo

Il secolo XIII apporta ancora un'altra novità decisiva nella *taxis* dottrinale. Per tutto il primo millennio, vale quella che M. Seckler [Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, in W. Kern, *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg 1982, 17-62], con un termine

mutuato dalla dottrina trinitaria e cristologica, ha chiamato una «pericoresi», una mutua compenetrazione e unione tra «magistero» e teologia. Al di là della presenza dei termini stessi (giacché il «magistero» non aveva ancora il significato moderno del termine), la riflessione suscitata dalla fede non era infatti separata dall'ufficio del pastore. Non già che mancassero i teologi non vescovi: basterebbe ricordare Tertulliano e Origene. Ma è vero che, a partire dal IV secolo, i grandi vescovi sono anche teologi. Gregorio Magno per «ordine dei dottori» intende ancora i vescovi, assimilati anche all'«ordine dei predicatori». Il pastore era colui che aveva l'ufficio di annunciare la parola del vangelo e quindi di approfondirla e di difenderla. Se l'ufficio della predicazione portava con sé il compito dell'approfondimento che veniva operato dal singolo pastore, erano invece soprattutto i concili i luoghi nei quali i vescovi assieme «difendevano» la retta dottrina. L'equilibrio della *taxis*, da questo punto di vista, era quindi sostanzialmente garantito. L'attestazione della fede, l'illustrazione positiva delle implicazioni della fede sotto il registro della testimonianza, era un compito che i vescovi svolgevano quasi sempre nell'esercizio individuale del loro ministero, mentre la determinazione della fede, l'opera di precisazione della retta dottrina contro eventuali errori o in caso di conflitti, era per lo più svolta collegialmente, nei vari concili.

Accanto ai vescovi, furono i monaci gli altri grandi detentori dell'ufficio dottrinale fino a tutto il primo millennio e oltre. In loro era la stessa esperienza spirituale, la pratica frequente della Scrittura, ad alimentare l'approfondimento, secondo il detto di Gregorio Magno, secondo cui «la Scrittura cresce con il lettore», un principio ermeneutico fondamentale illustrato molto bene da uno studio di Pier Cesare Bori [L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni, Bologna 1987]. Prima ancora che l'introduzione della dialettica e poi della metafisica e infine dello stesso concetto aristotelico di «scienza» mutasse lo statuto del sapere della fede, fu la «teologia monastica» la forma della dottrina dominante nella chiesa. Allo studio di questa teologia ha dedicato un vero e proprio capolavoro il cistercense Jean Leclercq: *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, edito nel 1957.

In questo scenario, la configurazione della teologia come «scienza», con un proprio statuto argomentativo analogo a quello delle altre scienze aristoteliche, determinò un mutamento sostanziale dell'equilibrio della *taxis*. Lo studio più importante su questo mutamento resta quello del domenicano Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* del 1943. Lo statuto della dottrina infatti, con l'introduzione dell'ideale aristotelico della scienza, viene a diversificarsi profondamente. Accanto alla conoscenza della fede sorge una conoscenza che è patrimonio esclusivo della «scienza della fede». Con una distinzione mutuata dalla linguistica moderna possiamo dire che sorge, accanto al «linguaggio» della fede, situato al livello primario della comunicazione della fede stessa, il «metalinguaggio», la riflessione secondaria che, se resta consapevole di essere legata ultimamente alla fede, possiede tuttavia uno statuto autonomo determinato: a) dall'argomentazione razionale discorsiva a partire dai principi comuni della ragione; b) dalla costruzione dei nessi vicendevoli tra i vari enunciati della fede, che sono invece forniti dalle *auctoritates* (Scrittura, concili, padri), ma vengono messi in rapporto vicendevole dalla ragione «alla luce della fede». Sorge così un duplice magistero: il magistero della cattedra pastorale e il magistero della cattedra del maestro o dottore. Per Tommaso i *doctores seu magistri* vengono considerati, accanto ai vescovi, gli «architetti» dell'edificio ecclesiale. Egli così si esprime: «In qualsiasi arte è senz'altro su un grado più alto (*melior*) chi dispone dell'arte e viene chiamato architetto, che chiunque esegue le opere secondo quanto gli viene ordinato dall'altro; per cui anche nel caso di edifici da costruire, colui che dispone dell'edificio viene pagato meglio, sebbene non faccia nulla con le mani, rispetto agli operai manuali che lavorano il legno con l'ascia e tagliano le pietre. Ora, nell'edificio spirituale, ci sono per così dire degli operai manuali che si occupano particolarmente della cura delle anime, ad esempio amministrando i sacramenti o facendo qualcosa di simile. Ma gli artefici per così dire principali sono i vescovi, che comandano e dispongono in che modo i suddetti debbano eseguire il proprio compito; per questo vengono detti episcopi, cioè sovrintendenti. Similmente, i dottori in teologia sono per così dire artefici principali che ricercano e insegnano in che modo gli altri debbano procurare la salvezza delle anime» [Quodlibetales I, 7, 2].

Il testo di Tommaso è eloquente per vari motivi. Da esso si desumono in particolare indicazioni preziose per la concezione medievale del ministero pastorale. Esso colloca i vari uffici ecclesiali in una prospettiva di potere e di divisione dei poteri. Ma esso soprattutto fa vedere come ormai la funzione dottrinale sia «istituzionalizzata» nella sua caratteristica di «scienza», per cui, come formulano i canonisti, la «chiave della scienza» appartiene soprattutto ai doctores, per lo meno come *habitus*, come capacità, mentre la chiave della giurisdizione, che include anche il potere di decidere in materia di fede, appartiene ai pastori [B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350*, Leiden 1972, 39-45]. A partire dal XIII secolo, la dimensione dottrinale sarà quindi sempre più costituita da tre elementi che coinvolgono tre istanze in mutua dialettica: l'attestazione della fede (fatta di annuncio e approfondimento spirituale, che si esprime soprattutto nella predicazione), la determinazione della fede (che a partire da Calcedonia segna in misura progressiva lo stile dottrinale dei vescovi ed è finalizzata alla custodia e alla difesa della fede) e, infine, la scienza della fede, che si esprime nell'integrazione dei metodi razionali, elaborati man mano dalle varie culture umane, nella sistematizzazione del sapere della fede. Senza che forse ne abbiano avuto l'intenzione, è questa triplice istanza che i vescovi del Vaticano II hanno riproposto nel brano della costituzione *Dei Verbum* n. 8: «Cresce la comprensione sia delle cose che delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro [cf. Lc 2, 19 e 51], sia con l'intelligenza intima e sperimentata delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità». Ma occorre notare come qui, a differenza della concezione medievale delle due *claves*, venga preso in considerazione piuttosto il ruolo dei cristiani comuni, attraverso l'intelligenza intima e l'esperienza. Viene così ricomposta, almeno in linea di principio, giacché la prassi non vi è sempre conforme, la *taxis* dei vari soggetti ecclesiali.

All'interno della costellazione medievale, si possono invece comprendere altri aspetti che storicamente segnano, dal XIII secolo in avanti, la dimensione dottrinale dell'esperienza cristiana. In primo luogo va a tal proposito ricordata la professionalizzazione, persino corporativa, della produzione teologica. Il motivo principale è dato dal

fatto che la teologia come scienza cresce per così dire con la stessa istituzione universitaria. Soprattutto durante l'epoca del conciliarismo (XV secolo) e dopo, sono le facoltà teologiche in quanto tali che si arrogano il potere della determinazione della fede (condannando e assolvendo dall'accusa di eresia), che di per sé apparteneva al potere giurisdizionale dei pastori. Fatto, questo, quasi storicamente necessario in presenza del generale degrado intellettuale dei maggiori esponenti della gerarchia cattolica. Ma, in direzione contraria e in epoca più vicina a noi, soprattutto a partire dal secolo XIX, è il magistero romano che tende ad assorbire, come sua funzione organica e dipendente al tempo stesso, la funzione dei teologi doctores.

5. Epoche della verità: la dottrina lacerata

Nella valutazione della dimensione dottrinale dell'esperienza cristiana, soprattutto per quanto riguarda la comprensione dello statuto conoscitivo in quanto tale, per comprendere cioè quale sia il referente concreto delle affermazioni dottrinali e gli ulteriori erramenti teologici, non si può prescindere dalla storia delle dilacerazioni che sono intervenute tra Oriente e Occidente cristiano prima (XI secolo) e, successivamente, all'interno dello stesso Occidente (XVI secolo). Le due dilacerazioni hanno tuttavia giocato non in direzione identica, ma ognuna con effetti propri.

La prima dilacerazione (fissata qui in maniera puramente convenzionale al secolo XI, non perché si voglia esaltare questa data come inizio della separazione, ma perché è innegabile che sia una delle tappe principali) non è cronologicamente la prima causa, ma rende più grave un solco che già lungo i secoli non aveva fatto che approfondirsi. Infatti già la crisi dell'impero romano e poi l'affermarsi dell'egemonia franca in Occidente (interpretata verso l'850 come *translatio imperii*, come trasferimento quindi del potere del mondo voluto da Dio) avevano comportato una grave crisi di rapporti tra Oriente e Occidente. La spaccatura si era manifestata visibilmente, dal punto di vista dottrinale, con l'introduzione del *Filioque* nel credo niceno-costantinopolitano (laddove cioè invece della semplice affermazione che «lo Spirito procede dal Padre», si aggiunge la menzione del Figlio:

«Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio») e con la polemica dei teologi carolini contro il culto delle immagini. La rottura del secolo XI rende quindi solo più profondo e apparentemente incolmabile il solco, nella misura in cui alcuni mutamenti, intervenuti in Occidente nella concezione della dottrina, mancarono per così dire di un contrappeso che avrebbe potuto attutirne la durezza. La distanza tra Oriente e Occidente si accompagna infatti, nel secolo successivo, al sorgere della teologia scolastica in Occidente, determinata per un verso dall'introduzione progressiva di Aristotele, conosciuto sempre di più attraverso i commentatori arabi, e per altro verso dall'inserimento delle scuole teologiche all'interno delle università. Gli orientali ovviamente non avevano bisogno di scoprire Aristotele. La loro integrazione di Aristotele e della filosofia greca in genere, all'interno della teologia, oltre che di lunghissima data e quindi più tranquillamente metabolizzata, era stata da sempre più libera, meno condizionante l'equilibrio dottrinale, forse perché più assimilata già culturalmente (per cui alla grande ammirazione si univa una netta presa di distanza nel sapere spirituale). Inoltre, contestualmente all'introduzione di Aristotele, in Occidente cala il ruolo della teologia monastica, molto sensibile alla funzionalità del sapere alla vita spirituale. Non è un caso quindi che in Occidente la dimensione conoscitiva delle dottrine cristiane in quanto tale, in sé e per sé, assuma un peso sempre maggiore. Significativa in tal senso è l'interpretazione che Tommaso opera di Dionigi Areopagita, consegnando così a tutta la teologia latina successiva una metodologia teologica la quale resta debitrice proprio a questa sua interpretazione di Dionigi. L'Aquinate infatti, portando a conclusione il cammino che, in connessione con l'evolversi del sapere all'interno delle scuole e delle università medievali, aveva staccato la teologia «scolastica» da quella «monastica», ha segnato, fino ai nostri giorni, lo statuto dei concetti teologici. Per Tommaso vale che i concetti teologici si risolvano ultimamente nella loro funzione di «concetti» in quanto tali, una funzione tesa a rendere conoscitivamente presente in noi la realtà divina. Egli interpreta infatti le tre vie teologiche dionigiane (di Dio dobbiamo negare qualsiasi attributo che comporti imperfezione: via negativa; di Dio possiamo affermare qualsiasi attributo che comporti una perfezione: via positiva; di Dio, anche nelle affermazioni positive, dobbiamo parlare in maniera tale che in lui tutto

si realizzi in maniera eminente rispetto alle creature: via dell'eminenza) come diverse metodologie conoscitive del mistero di Dio, che hanno il loro esito in una effettiva corrispondenza tra il concetto e un suo riferimento oggettivo nella sostanza divina. Per Tommaso la questione è cioè quella di sapere se «nomina», quali buono, giusto, sapiente etc., «significant divinam substantiam» o no [De potentia q. 7 a. 5]. Per Dionigi invece, e per la stragrande maggioranza della tradizione orientale, il problema della teologia è un altro e diversa è la funzione del concetto teologico. Ho già fatto riferimento alla valutazione che Dionigi dava dei concetti umani riferiti a Dio: nella sua operetta, un opuscolo di poche pagine chiamato Teologia mistica [PG 3, 997 ss.], le varie fasi della «conoscenza» teologica costituiscono in realtà le progressive tappe di un cammino che non ha il suo esito in un risultato concettuale, ch  anzi un esito «concettuale» viene radicalmente negato. E questo per il semplice motivo che i concetti, in quanto «prese conoscitive», non sono adeguati a «comprendere» la presenza, stanno su un altro registro, perch  per loro natura tendono a disporre dell'oggetto, ad «afferrarlo» (essendo i concetti antilēpseis, apprehensiones).

La gnosi dionigiana   cio  funzionale a quell'esperienza che, partendo dall'accoglienza prima del divino in noi (via positiva), attraverso la purificazione di quanto d'impuro c'  ancora in quell'accoglienza (via negativa), tende all'unione effettiva con Dio, nella «nube luminosissima» della presenza (parousia). I concetti teologici, anche i pi  alti e i pi  divini, sono quindi per lui solo dei luoghi in cui «incombe» una presenza che   al di l  di ogni tentativo di afferrare conoscitivamente il suo oggetto [PG 3, 1001 A-1002 A].

  vero che, come spesso accade, non mancano in Tommaso testimonianze di una concezione meno «oggettivistica» del sapere teologico. Lo stesso infatti, sempre citando Dionigi, afferma che la teologia, procede «non solo apprendendo (mathōn), ma anche patendo (pathōn) le realt  divine» [Somma teologica, I, q 1, a 6; cf. De divinis Nominibus: PG 3, 648B]. Ma   innegabile che l'equilibrio occidentale verr  sempre pi  sbilanciato verso il discere, l'apprendere, e sempre meno verso il pati, verso l'esperienza dell'accoglimento della presenza di Dio. Restano quindi due ispirazioni fondamentalmente diverse della dimensione dottrinale: da una parte la dottrina cristiana si giustifica solo

come elemento organico di un tutto più vasto, che ha come suoi elementi costitutivi l'annuncio, la liturgia e la vita di carità. Dall'altra essa tende ad esaltarsi in un momento sintetico e coerente della risoluzione dell'essenza stessa del fatto cristiano nel registro conoscitivo.

Storicamente, l'alternativa orientale alla concezione occidentale della dottrina si manifesterà, in epoca immediatamente successiva a quella di Tommaso, nel palamismo (termine che deriva da Gregorio Palamas, 1296-1359) delle chiese orientali, considerato dai bizantini come lo sviluppo legittimo, per un verso, dei grandi concili cristologici di Calcedonia e del Costantinopolitano III e, per altro verso, della tradizione esicastica (termine derivato da *hēsychia* = quiete), cioè della pratica e della teoria della preghiera contemplativa orientale quale era soprattutto rappresentata dai grandi maestri dell'eremitismo. Il punto centrale del palamismo sta infatti nel rendere ragione dell'esperienza della «divinizzazione» dell'uomo attraverso il battesimo e l'eucaristia, interiormente assimilati nella pratica della vita cristiana. Palamas intendeva soprattutto illustrare il carattere «realistico» di tale divinizzazione. A tale scopo affermava che l'unione del cristiano con Dio è data dalla «presenza» immediata di Dio stesso in noi, che questa non è quindi una grazia «creata», un abito umano, ma comunione vera con l'increato. L'umanità del Cristo, che è assunta nel Verbo, senza alcuna confusione dell'essenza umana con l'essenza divina o dell'energia umana con quella divina, grazie alla comunicazione vicendevole delle proprietà, è effettivamente deificata e, come si evince dalla Trasfigurazione di Gesù, «la gloria della divinità diventa la gloria del corpo». Similmente tutta la vita del cristiano è una sinergia, una cooperazione della natura con la grazia divina (ma qui i termini di natura e grazia hanno un senso differente da quello occidentale, improntato ad Agostino), per entrare in uno «stato divino», che è vera comunione dell'uomo con la vita divina increata. A questo punto, con uno sviluppo che ha grandi conseguenze per la concezione stessa della dottrina, ma che ultimamente è radicato in Dionigi, si impone una distinzione che è specifica del palamismo e cade o sta con esso: quella tra l'essenza stessa di Dio e le sue energie. Onde evitare qualsiasi traccia di panteismo, infatti, Palamas dice che noi sperimentiamo soltanto l'attuale comunicazione della Trinità divina, la sua «energia»,

nella quale ogni persona trinitaria si comunica a noi con la sua modalità specifica (per cui noi propriamente sperimentiamo «le» energie divine, ma non l'essenza di Dio che trascende ogni comunicazione che Egli fa all'esterno). Resta quindi l'ultima indicibilità di Dio stesso in sé, mentre è possibile parlare solo di ciò che noi sperimentiamo di Lui. Era questo del resto il motivo per cui Palamas diceva che, mentre la dottrina latina del Filioque (della processione eterna dello Spirito dal Padre e dal Figlio) non era proponibile sul piano dell'essenza stessa del Dio trinitario, era invece ammissibile sul piano delle energie, della comunicazione del mistero di Dio a noi. Uno studioso come John Meyendorff vede nel trionfo del palamismo, circa un secolo prima della conquista turca di Costantinopoli, lo strumento provvidenziale attraverso cui le chiese d'Oriente furono consegnate al controllo monastico dell'istituzione ecclesiale e furono quindi in grado di attrezzarsi per la crisi derivata dalla fine dell'assetto istituzionale garantito dall'imperatore cristiano. «Questo controllo non aveva nulla di rivoluzionario. Esso condusse al contrario a instaurare un sistema amministrativo più centralizzato, una riforma liturgica (adozione del Typikon di San Sabba), soprattutto una certa priorità dello spirituale» [J. Meyendorff, alla voce Palamas, in *Dictionnaire de Spiritualité* 12, 100]. Senza necessariamente sposare la ricostruzione storiografica di Meyendorff (problematica soprattutto laddove instaura un'analogia tra la riforma di Cluny in Occidente e il palamismo in Oriente), è innegabile la diversità del percorso dottrinale dell'Oriente rispetto a quello dell'Occidente, che resta condizionato per secoli, dal Medioevo fino ai giorni nostri, dalla questione del potere nella chiesa e della chiesa.

Non meno pesanti furono le conseguenze della dilacerazione, interna all'Occidente, tra la chiesa cattolica romana e le chiese nate dalla Riforma del XVI secolo. Mentre nei secoli precedenti, infatti, l'equilibrio dottrinale era stato segnato soprattutto dal momento della «determinatio fidei», della determinazione del contenuto della fede, adesso diventò centrale anche la determinazione del suo divenire, del modo in cui può essere ottenuta. «In altre parole, la risposta alla questione: cos'è un dogma, viene surdeterminata dalla risposta alla questione: cosa può all'interno della chiesa cattolica diventare un dogma» [G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung*, Freiburg 1971, 13].

La determinazione del contenuto della fede viene cioè appesantita dal compito volto a legittimare il potere che nella chiesa è abilitato a esprimere questa determinazione. E questa fu una risposta elaborata soprattutto nel clima della controversia antiprotestante, attraverso Stapleton, Bellarmino, Gotti e altri ancora. La definizione per così dire «ultima» del dogma nella moderna teologia cattolica, la quale sarà poi ripresa dal Vaticano I, si ha con Philipp Neri Chrismann, il quale dirà che «dogma di fede non è altro che una dottrina o verità rivelata da Dio, la quale viene proposta a credere con (un atto di) fede divina mediante un giudizio pubblico della chiesa, in maniera tale che la dottrina contraria venga condannata come eretica» [De fide divina, Kempten 1792, § 5; cf. Söll, op. cit., 16]. In altre parole: qui la verità viene concepita in funzione della difesa della propria specificità (l'autorità del «giudizio pubblico», cioè del magistero della chiesa cattolica) e in funzione della delimitazione dall'eresia. Emerge un concetto di verità come confine, volto a delimitare ciò che ci differenzia dall'altro. Ma questo concetto è possibile solo nel contesto di una rottura della comunione ed è funzionale al mantenimento di questa rottura.

Continuando nell'analisi delle conseguenze della lacerazione delle chiese per la concezione cattolica della dottrina, mi pare importante sottolineare alcuni tratti di questa involuzione. Uno spartiacque consapevole nella concezione della dimensione dottrinale dell'esperienza cristiana è costituito senz'altro da Francisco Suárez (1548-1619). Fino a tutto il secolo XVI era dottrina comune dei teologi cristiani che quella che viene chiamata la «luce della fede», cioè la grazia interiore dello Spirito Santo che rende possibile la fede, fosse la motivazione formale dell'adesione stessa della fede: noi crediamo perché ci affidiamo alla testimonianza interiore del nostro cuore. Tuttavia questa convinzione comune, agli occhi di Suárez, risulta ormai improponibile, perché essa potrebbe dare ansa all'esaltazione che il protestantesimo ha operato della testimonianza interiore dello Spirito Santo rispetto all'autorità esterna della chiesa. E mentre per tutto il primo millennio occidentale la grazia interiore veniva intesa come vera e propria rivelazione, giacché termini come rivelazione, illuminazione e ispirazione fondamentalmente si equivalevano, per Suárez ormai questo linguaggio va evitato, perché esso costituisce il «seminario di tutti gli errori». La testimonianza interiore per lui non merita il nome di

rivelazione, giacché non è formalmente una conoscenza consapevole. Solo una «manifestazione oggettiva», sedimentata in proposizioni, merita il nome di rivelazione [Opera omnia, ed. Ch. Berton, t. XII, Parisiis 1848, 45 ss.]. Ed è inevitabile quindi che a questo punto, per lui, la stessa proposizione ecclesiale rivesta quasi il valore di una rivelazione, «virtutem habet cuiusdam revelationis». Il rischio che la dottrina perdesse così il legame costitutivo con l'esperienza vissuta del cristiano era a portata di mano.

L'oggettivizzazione rigida della dottrina rivelata si saldava inoltre, in questo modo, con gli esiti di un altro processo, in atto a partire dalla cosiddetta riforma gregoriana. Tradizionalmente, tutto quello che accade nella chiesa veniva visto sotto il segno di quello che Congar ha chiamato «attualismo di Dio»: ogni azione che opera la salvezza deriva da una iniziativa specifica di Dio. Tutto è visto in dipendenza da questa iniziativa, che viene volentieri attribuita allo Spirito Santo. Nel Medioevo è stata molto citata la frase dell'Ambrosiaster, che veniva attribuita a sant'Ambrogio: Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est: ogni verità, da chiunque venga proferita, viene comunicata dallo Spirito Santo. Cristo aveva detto infatti solo l'essenziale nel vangelo. Ma c'era ancora molto da dire perché questa salvezza si realizzasse nella storia e per questo Gesù aveva mandato lo Spirito. Tutto quello che si compie legittimamente nella chiesa procede quindi da Dio. Questa è la convinzione di tutta la tradizione cattolica. Però questa convinzione è stata successivamente pensata in due maniere che, grosso modo, appartengono a due epoche, di cui in Occidente il secolo XII fa come da cerniera. Occorre dire grosso modo, perché sintomi dell'epoca successiva si trovano nella prima e notevoli tracce della prima continuano a sopravvivere nella seconda. Comunque è la riforma gregoriana e la sua influenza nel secolo XII a segnare una svolta decisiva: il passaggio dal punto di vista dell'attualismo di Dio a quello dei poteri giuridici dati in libero uso, se non in proprietà, alla «chiesa», cioè, in questo caso, alla gerarchia. Il primo periodo è pieno di formule in cui l'azione di Dio e l'operazione ecclesiastica sembrano interferire e identificarsi. Però l'accento è posto sull'azione di Dio (Spirito Santo). E, proprio per questo, l'azione di Dio non appare totalmente investita nelle strutture ecclesiastiche. Si è cioè sempre tenuto conto della

possibilità di un giudizio falso o ingiusto, di una informazione insufficiente, di un errore di fatto: Spiritus sanctus non semper tangit corda sanctorum (autore del secolo XII: lo Spirito Santo non sempre tocca i cuori dei santi).

Una volta che la nuova mentalità portò all'esaltazione del potere ecclesiastico in quanto tale, occorreva operare delle distinzioni. Nel contesto dell'attualismo divino, dove resta ferma la trascendenza di Dio rispetto ad ogni azione umana, tutto può essere indistintamente attribuito a Dio. Ma, una volta che il potere viene considerato alla stregua di una delega permanente al soggetto ecclesiale, questo doveva essere ben delimitato nei suoi confini invalicabili. Lentamente quindi si elaboreranno i criteri teologici che permettano di distinguere con chiarezza, da una parte, i diversi modi attraverso cui Dio è presente nella chiesa e, dall'altra, la diversa qualità delle azioni ecclesiali in rapporto a questa diversa presenza. Melchiorre Cano dà, all'epoca del concilio di Trento, la prima sintesi erudita e completa di questa criteriologia [De locis, lib. V, c. 5, 3 q.]. Ritenendo come sacro tutto quello che avviene sotto la guida dello Spirito Santo, prima venivano chiamati «scriptura sacra» anche i testi dei concili e dei papi. Cano distingue invece tra una mozione immediata data dallo Spirito Santo agli autori biblici, per cui essi erano ispirati in tutto, e un'assistenza data al lavoro umano dei concili e dei papi, per cui essi sono garantiti solo nelle cose necessarie alla salvezza [cf. Y. Congar, *La tradizione e le tradizioni*. Saggio storico, Roma 1961, 220-247].

La dimensione dottrinale di un'esperienza cristiana dilacerata vede così profondamente modificata la propria taxis, il proprio rapporto equilibrato con tutti gli altri elementi del «sistema». Lo si vide soprattutto nel secolo XIX, quando la convinzione tradizionale dell'indefettibilità di tutta la chiesa nella verità venne esasperata a favore di un «infallibilismo», concentrato ormai nel vescovo di Roma e staccato quasi dal corpo ecclesiale. Fu quello un esito quasi storicamente necessario per motivi storico-politici: la formulazione dogmatica dell'infallibilità del romano pontefice «fu possibile soltanto nel secolo XIX, allorché l'autorità pontificia divenne per molti cattolici il simbolo e lo strumento più importante per la stabilità e l'indipendenza della Chiesa cattolica contro le forze del moderno mondo secolarizzato. Profonda è qui l'influenza di condizioni storiche e

fattori extrateologici, che contribuì a far sì che il vescovo di Roma diventasse un monarca assoluto della Chiesa» [H.J. Pottmeyer, L'infallibilismo e l'ecclesiologia societaria, in *Il Cristianesimo. Grande atlante* 3, cit., 1183-1198]. Ma è anche vero che il sistema infallibilistico era un elemento intrinsecamente coerente con tutta l'evoluzione post-tridentina del dogma. L'esigenza di delimitare l'ortodossia dall'eresia, come abbiamo già accennato, dopo Trento non portò solo a un'esaltazione del contenuto della rivelazione contro errori veri o presunti: questo è stato sempre un tratto costante della determinazione della fede, della difesa e custodia della fede quando la chiesa l'ha vista messa in pericolo. Ma, accanto a questo tratto, la teologia controriformistica portò anche a un'esaltazione dell'organo che presiede alla determinazione della verità nella chiesa: il magistero. Abbiamo visto come, per Tommaso, la funzione del magistero non fosse esclusiva dei pastori: si dà infatti per lui sia il «magistero della cattedra pastorale» che il «magistero della cattedra magistrale». L'attribuzione «esclusiva» del magistero al corpo gerarchico dei pastori emerge solo in epoca moderna. Il primo testimone di questo restringimento del «magistero» dottrinale sembra sia stato Martin Gerbert (1720-1793), almeno a detta di Congar [Pour une histoire sémantique du terme 'Magisterium', in «Revue des Sciences Philosophiques et théologiques», 60 (1976), 85-98; Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs, ivi, 99-112]. Ma non soltanto ci sta questo restringimento gerarchico del magistero, bensì anche quello personale. Infatti l'interruzione del Vaticano I fece sì che le prerogative giurisdizionali e dottrinali del vescovo di Roma fossero definite da sole, senza il loro inserimento organico dentro le prerogative del collegio episcopale. La lacuna poté essere colmata solo con il Vaticano II, ma fu inevitabile la deriva verso una concezione esasperata della funzione del magistero dottrinale nella chiesa.

IV. Trascendenza e forma

1. La tortuosità del percorso

Il percorso fino adesso tracciato, lungo le varie stazioni che ci debbono condurre alla comprensione del teologare, può dare l'impressione di essere alquanto tortuoso: dapprima ho considerato la teologia nelle sue forme precristiane, dentro il mondo del discorso greco e romano; poi ho cercato di capirne le modalità all'interno del linguaggio cristiano su Dio, tenendo presente l'obiezione di Overbeck sulla sua legittimità; quindi ho cercato, nel secondo capitolo, di collocare il teologare cristiano nella sua *taxis* originaria, cioè nella costellazione dentro la quale gode non di luce propria, ma di luce derivata, come un pianeta, e quindi quale corpo vagante che trova il suo posto all'interno delle «rivoluzioni» della dimensione dottrinale dell'esperienza cristiana; nel terzo capitolo ho seguito più da vicino, dentro queste rivoluzioni, gli erramenti che hanno determinato di volta in volta le distanze del pianeta teologico rispetto al sole da cui riceve luce, cioè quell'esperienza originaria – la fede dei primi discepoli di Gesù Cristo – che ha causato l'assemblaggio di energia e materia che lo costituiscono. La tortuosità del percorso, guardata così, non è allora casuale, ma voluta, proprio per restare fedeli alla storia del teologare.

Mi resta in questo quarto capitolo il compito di cogliere le tensioni interne che, lungo il Novecento, hanno determinato il particolare equilibrio della massa teologica contemporanea. Non si tratta di un equilibrio tranquillo e senza scosse, come del resto non lo è mai stato nel passato, ma di un equilibrio che tuttavia «tiene». E in più la mia diagnosi sarà parziale, giacché l'angolo di osservazione scelto è la teologia cattolica, i cui ritmi non sono eguali a quelli delle due altre grandi correnti magmatiche del teologare, quella ortodossa e quella protestante, anche se a volte si fondono per poi riprendere percorsi separati. E nemmeno la mia analisi vuole sostituirsi a una storia della

teologia. Troppe produzioni teologiche resteranno ignorate o appena sfiorate: la teologia dialettica, la teologia ermeneutica di Bultmann, il metodo della correlazione di Tillich, per citare soltanto alcune delle cose più rilevanti del protestantesimo teologico nella prima metà del Novecento, ma anche il modernismo, la *nouvelle théologie*, il ripensamento della tradizione tomistica alla luce di Kant, l'ultima grandiosa risistemazione scolastica di Karl Rahner, la teologia della liberazione, la teologia femminista, ecologica etc. Sulla ricostruzione storica prevale infatti l'attenzione selettiva – con il rischio di essere violenta – verso quei fattori che, a mio avviso, costituiscono quello che i tedeschi chiamano il *Wetterwinkel* (alla lettera: angolo climatico), cioè l'area geografica da cui hanno origine bello e cattivo tempo in altre aree apparentemente lontane del pianeta. Certamente, come aveva intuito von Balthasar, un'area foriera di tempeste e mutamenti sconvolgenti, forse più determinante di tutte le altre, resta l'escatologia. Del resto anche l'obiezione di Overbeck alla legittimità della teologia cristiana è stato un uragano sviluppatosi proprio in quest'area. Ad essa dedicherò un capitolo, l'ultimo di questo libro.

Adesso invece mi preme gettare uno sguardo su due masse energetiche con-correnti del teologare contemporaneo, chiamate qui, con un vezzo al quale i teologi non fanno sottrarsi (e tanto meno io, come mostrano del resto i titoli dati ai capitoli di questo libro), con le sigle astratte di trascendenza e forma. Si tratta, per intenderci, per un verso di quel metodo del teologare che àncora il discorso su Dio al dinamismo dell'uomo teso a superare se stesso, ad autotranscendersi in qualcosa o qualcun altro da sé; per altro verso del fascino che promana dalla forma oggettiva della realtà e, nella fattispecie, dalle grandi figure in cui la realtà cristiana ha preso forma: da Gesù di Nazaret a Paolo, a Francesco, a Teresa di Lisieux e ai santi tutti. Von Balthasar riconduceva questa dualità del teologare a Kant da una parte e a Goethe dall'altra.

Ma questa duplice energia con-corrente si incrocia nel Novecento con due fenomeni di enorme portata culturale: il primo è la svolta linguistica non ancora perfettamente metabolizzata dai teologi cristiani; il secondo è l'irruzione della storia critica (a dire il vero già metabolizzata lungo l'Ottocento dai teologi protestanti).

2. *La trascendenza amorosa*

All'epoca medievale della grande Scolastica, gli storici della teologia fanno seguire la Seconda Scolastica, determinata cioè dalla recezione di Tommaso nel Cinquecento (de Vitoria, Cano, Suárez etc.), e la Neoscolastica dell'Ottocento e del Novecento, determinata invece dal contrasto con il pensiero moderno. Dal Seicento in avanti infatti la cultura europea aveva progressivamente sviluppato, sia che mantenesse la necessità di una «religione naturale» sia che negasse anche questa, un atteggiamento di rifiuto verso qualsiasi religione «positiva», intendendo con questo termine una religione storicamente rivelata da Dio che andasse oltre i limiti della «sola» ragione. In reazione a questa negazione, l'apologetica antideista prima e la manualistica neoscolastica dopo, per fondare ad un tempo la legittimità dell'esperienza di fede e della teologia che sta e cade con l'esistenza di una rivelazione storica, avevano costruito uno schema fondativo che accettava come base l'assunto dei negatori: l'autorità della ragione «naturale», quella che poggia sulle sue sole forze, senza interventi dall'alto. Nessuno meglio di un apologeta siciliano della fine del Settecento, Nicola Spedalieri, aveva formulato questo assunto di fondo: «Imperciocché è mio intendimento di trattare questa gravissima causa da puro filosofo al tribunale della umana ragione: mi scorderò quasi di essere cristiano: metterò in disparte la persuasione, che ho della divinità della rivelazione» [De' Diritti dell'uomo, Assisi 1791, 4]. Le parole di Spedalieri stavano all'inizio di un'opera volta a recuperare, anche se molti non ne afferrarono subito il senso, dentro lo schema infallibilista del primato del pontefice romano anche la proclamazione dei diritti della Rivoluzione francese, e quindi di un'opera di teologia politica. Ma esse sono quanto mai atte a descrivere l'atteggiamento di tanti teologi che, dagli inizi del Settecento fino ai primi decenni del Novecento, hanno cercato di «dimostrare» la verità della rivelazione cristiana.

Accettato l'assunto della «sola» ragione, condivisibile anche dagli avversari di una manifestazione sovranaturale di Dio, quale pretendeva di essere il discorso cristiano, lo schema argomentativo si articolava su un triplice livello, quello della «dimostrazione religiosa», quello della «dimostrazione cristiana» e quello della «dimostrazione cattolica», le cui origini si possono collocare già alla fine del

Cinquecento nell'opera *Les trois veritez*, scritta da un apologeta cattolico, Pierre Charron, discepolo di Montaigne. Con la dimostrazione religiosa si procedeva alla prova razionale dell'esistenza di Dio e degli attributi che gli competono (onniscienza, onnipotenza etc.). Con la dimostrazione cristiana si procedeva, sul presupposto che questo Dio era sovranamente libero di manifestarsi all'uomo al di là di ciò che l'uomo poteva conoscere con le sole forze della sua ragione, alla prova della rivelazione storica di Dio mediante Gesù di Nazaret. Questa seconda dimostrazione aveva un'indole storico-positiva. Consisteva cioè nella prova dell'esistenza effettiva di segni (miracoli e profezie) che in maniera inequivocabile suffragavano la pretesa del Cristo di essere inviato da Dio. Infine, una volta provata la divinità del Cristo, sulla base delle sue affermazioni riguardanti la chiesa e colui (Pietro) che era stato messo a fondamento della chiesa stessa, si procedeva alla dimostrazione cattolica, cioè alla legittimità della chiesa cattolica come unica depositaria della rivelazione di Dio.

Non è possibile ignorare come in questo schema argomentativo ci fossero alcuni nervi particolarmente sensibili, se non addirittura scoperti. Il primo era di ordine speculativo, giacché la dimostrazione «religiosa» poneva in atto argomentazioni che poggiavano su alcuni presupposti filosofici e quindi dipendeva in qualche modo da essi. Il secondo era di ordine storico-positivo giacché un'analisi storica non perviene mai, nell'analisi dei fatti, a conclusioni inequivocabili. Era questo il motivo per cui un famoso illuminista, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), aveva sottolineato come «verità storiche contingenti» non potessero costituire mai il fondamento di un'adesione assoluta alla verità come la fede. Lessing suscitò tuttavia una discussione accesa all'interno del protestantesimo, ma non del cattolicesimo.

All'interno della chiesa cattolica l'attacco più deciso all'impianto del ragionamento neoscolastico venne invece da un filosofo: Maurice Blondel (1861-1949). Egli si propose, da filosofo e con metodo puramente razionale, di sconfiggere due atteggiamenti che a suo avviso segnavano l'abituale procedimento dell'apologetica cattolica: l'intellettualismo e l'estrinsecismo. L'intellettualismo procede unicamente per implicazioni logiche, mentre una percezione adeguata del dinamismo spirituale dell'uomo (che Blondel chiama *action*)

impone di procedere a un'analisi che non vada oltre, ma resti radicata in questo dinamismo. L'estrinsecismo implica invece una concezione del soprannaturale come «separato» dallo spirito umano, mentre occorre dimostrarne l'intima connessione.

La critica di Blondel allo schema neoscolastico aveva poi, e questa è una sorpresa se avanzata da un filosofo, una punta «evangelica». In una nota di *Histoire et dogme* del 1904 [adesso in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 157], opera che contiene i saggi che scrisse sulla rivista «La Quinzaine» in polemica con Alfred Loisy (l'esegeta «modernista» poi scomunicato), egli affermava, a proposito dell'apologetica in voga al suo tempo, che l'argomentazione che tenta di concludere, a partire dai segni esterni, al carattere sovranaturale della rivelazione cristiana, consta di tre pezzi, dei quali «il carattere miracoloso sarà fornito dalla percezione dei sensi; il divino sarà colto attraverso il lavoro razionale; il soprannaturale sarà definito dai dati della rivelazione autentici dal miracolo divino. Ma questi elementi restano esteriori gli uni agli altri e, per noi, risultano legati soltanto attraverso un ragionamento, edificio totalmente intellettuale che si fonda unicamente su una constatazione empirica. Per cui è chiaro che il minimo danno apportato alla teoria della percezione e del ragionamento che ne sta alla base, minaccia la fragilità dell'edificio. Io non dico che queste teorie siano false, né che questi tre elementi siano inesistenti, né che il filo teso fra di essi dalla tesi analizzata non sia continuo: io dico che questi elementi sono collegati ancora per un'altra cosa e che questo filo, sufficiente ancora per sostenere certi spiriti, non possiede tuttavia una tessitura sufficientemente forte per ricollegare al soprannaturale così com'è, tutti gli spiriti così come sono, anche legittimamente, oggi» [corsivo mio]. L'inciso da me sottolineato, anche se formulato da parte di un filosofo, conteneva un'istanza fondamentale del vangelo cristiano. Ogni uomo, così com'è, dall'ebreo dei tempi di Gesù all'ellenista, al medievale, al moderno e al contemporaneo, dal cinese all'indio e così via dicendo, è il legittimo destinatario dell'annuncio evangelico. E allora una riflessione teologica sulla fede cristiana che passasse accanto all'uomo concreto di ogni tempo e di ogni luogo – ignorando o negandone la legittimità a essere, così com'è, destinatario del vangelo – e che, partendo da un'astratta coerenza di motivi per sé validi, non integrasse invece l'altro dentro la

struttura stessa della propria riflessione scadrebbe a ideologia, a difesa interessata di un sapere estraneo alle esigenze dell'annuncio attuale del vangelo.

Guardando all'uomo del suo tempo, Blondel formulava poi in positivo la condizione a suo avviso irrinunciabile, perché la rivelazione cristiana, nella sua assoluta gratuità e senza per nulla attentare a questo suo carattere, fosse presentata in maniera da rispettare la legittimità dell'interlocutore moderno: «Il pensiero moderno, con gelosa suscettibilità, considera la nozione di immanenza come la condizione stessa della filosofia; questo significa che se tra le idee regnanti c'è un risultato a cui esso aderisce come ad un progresso certo è all'idea, molto giusta nel suo fondamento, secondo cui niente può entrare nell'uomo che non esca da lui e non corrisponda in qualche modo ad un bisogno di espansione, e secondo cui né come fatto storico, né come insegnamento tradizionale, né come obbligazione sopraggiunta dall'esterno, per l'uomo si dà verità che conti o precetto accettabile che non sia, in qualche maniera, autonomo e autoctono» [*Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique...* 1896, adesso in *Les premiers écrits*, cit., 34]. Blondel poteva considerare questa nozione d'immanenza non contraddittoria con il carattere soprannaturale della rivelazione cristiana, in quanto non assegnava una pretesa ontologica alla sua riflessione. La riflessione filosofica infatti coincide in lui con l'analisi del dinamismo umano realmente e concretamente dato, analisi che conduce alla scoperta del suo «determinismo», ma che non sfocia in un'affermazione di diritto. Ciò che egli proponeva, già nella sua opera maggiore, *L'action* del 1893, offriva appunto quest'analisi del «determinismo inflessibile» dello spirito umano, delle leggi che ne spiegano il dinamismo mai sopito o, se si vuole, delle condizioni di possibilità che sono l'unica spiegazione possibile di ciò che accade. «Nella mia azione c'è qualcosa che non posso comprendere ed eguagliare, qualcosa che le impedisce di ricadere nel niente, e che non è nulla di ciò che è accaduto fino adesso. Ciò che io ho posto volontariamente non può né sopprimersi né mantenersi: è questo conflitto che spiega la presenza forzata nella coscienza di un'affermazione nuova: ed è la realtà di questa presenza che rende possibile la coscienza in noi di questo conflitto stesso. C'è un 'unico necessario'. Tutto il movimento del determinismo ci conduce a

questo termine: è da esso infatti che parte questo determinismo stesso il cui significato è di riportarci ad esso. Ma non si fraintenda: malgrado un'apparente dialettica non c'è nulla, in quest'argomentazione, assolutamente nulla che sia una deduzione. Ciò che costituisce la forza della prova è che essa manifesta semplicemente l'espansione reale della volontà» [L'action (1893), Paris 1950, 399]. Per ciò stesso, ritrovare come condizione stessa di possibilità del dinamismo spirituale umano l'unica cosa necessaria che la spiega significa «mostrare come l'idea stessa di una rivelazione rientri nello sviluppo interiore della coscienza umana; in maniera tale che, pur venendo dall'esterno, essa non può tuttavia agire all'interno che in forza di una convenienza previa» [ivi, 388].

Per Blondel si aveva una sorta di quadratura del cerchio: ciò su cui si fonda il dinamismo della coscienza umana è qualcosa che lo spirito umano non possiede da sé, l'appagamento dell'amore, possibile soltanto attraverso un evento che lo stesso spirito non è in grado di porre, perché esso è il «Dieu qui se donne», Dio che dona se stesso.

Chiedo scusa per queste lunghe citazioni. Ma esse vogliono solo documentare uno dei paradossi della teologia cattolica del Novecento. È stato cioè un filosofo che l'ha messa in movimento. La riscoperta dell'idea tradizionale del «desiderio naturale di vedere Dio» in Henri-Marie de Lubac (1896-1991), l'idea dell'«esistenziale soprannaturale», espressione con cui Karl Rahner (1904-1984) caratterizza la condizione di fatto costitutiva di ogni spirito umano aperto all'ascolto di una Parola più alta di lui, hanno le loro radici nei principi blondeliani. Io stesso ho per anni ascoltato sui banchi dell'università la lezione di un grande maestro, Bernard Lonergan (1904-1984) che, con maggiore rigore di de Lubac e Rahner, a mio avviso ha coniugato l'istanza blondeliana dell'immanenza con l'analisi trascendentale del dinamismo umano. Nella sua opera matura, quella su *Method in Theology*, del 1972, Lonergan non sviluppa soltanto l'analisi del dinamismo dello spirito umano nella sua dimensione conoscitiva/volitiva, dinamismo che porta l'uomo dal soggetto percipiente dell'esperienza sensibile al soggetto che si interroga e fa congetture sui nessi esistenti fra i dati esperienziali formulando dei concetti, per sfociare in un giudizio di merito sulla realtà e quindi in una scelta. Alla base di questo dinamismo conoscitivo c'è infatti il domandare, che è connaturato allo spirito umano, e questo

processo inarrestabile del domandare è indirizzato al bene da realizzare. Esso, sia pure guidato dalla volontà, è totalmente immanente. Ma esiste un quarto livello della coscienza che è caratterizzato dal valore che noi scopriamo non solo attraverso il dinamismo conoscitivo/volitivo, ma anche attraverso i sentimenti. I sentimenti indicano la dimensione di passività dello spirito umano, della sua risonanza davanti a ciò che gli si offre nella concretezza dell'esistenza. Il dinamismo di autotrascendenza dello spirito umano non si muove in un vuoto, ma dentro una cultura determinata che definisce l'orizzonte dell'uomo. Cosa aggiunge l'esperienza religiosa a questo progressivo autotrascendimento che culmina nell'affermazione dei valori secondo cui orientare la propria vita? Lonergan non ha dubbi: la percezione del dono come ultimo autotrascendimento del soggetto, caratterizzato dall'innamoramento, dove si percepisce il valore del dono dell'altro, anzi la trascendenza di questo valore. L'esperienza religiosa porta a compimento l'intenzionalità della coscienza umana, in quanto da parte di Dio, in maniera assolutamente gratuita e indeducibile, si dà l'effusione di un amore libero e incondizionato. La fede è la conoscenza nata dall'amore religioso. «C'è dunque una conoscenza nata dall'amore. Di essa parlava Pascal quando osservava che il cuore ha delle ragioni che la ragione non conosce. Per ragione io intenderei il composto delle attività ai primi tre livelli dell'attività conoscitiva, cioè il composto di esperienza, intelligenza e giudizio. Per ragioni del cuore intenderei i sentimenti che sono risposte intenzionali ai valori; e a questo proposito vorrei ricordare i due aspetti di tali risposte: l'aspetto assoluto che consiste nel riconoscere il valore, e l'aspetto relativo che consiste nel preferire un valore a un altro. Infine per cuore intendo il soggetto al quarto livello della conoscenza intenzionale, cioè al livello esistenziale e nello stato dinamico dell'essere innamorato. Il significato dell'osservazione di Pascal sarebbe, dunque, che oltre alla conoscenza dei fatti ottenuta mediante l'esperienza, l'intelligenza e la verifica, c'è un altro genere di conoscenza raggiunta mediante il discernimento del valore e i giudizi di valore di una persona che è innamorata» [Il metodo in teologia, trad. di G.B. Sala, Brescia 1975, 135].

Apparentemente questo testo non aggiunge nulla all'analisi di Blondel. Ma c'è una novità da cogliere ed è il fatto che l'esperienza religiosa, e quindi il corrispondente discorso su Dio, viene connotata in

maniera specifica, distinta da un discorso su Dio condotto secondo un registro unicamente intellettuale/volitivo. L'introduzione del sentimento come risposta esistenziale a un'offerta presente nella storia non è il puro prolungamento del dinamismo della coscienza, ma permette di comprendere un'esperienza fondamentale dell'uomo distinta da altre esperienze altrettanto fondamentali. Quest'acquisizione di Lonergan, sebbene egli non lo faccia, va messa in relazione con una grande trasformazione culturale del Novecento, della quale parlerò tra breve: la svolta linguistica. Ma prima di passare a questo aspetto, vorrei porre fine alla presentazione dell'istanza trascendentale della teologia del Novecento con un'osservazione critica. E questa consiste nel fatto che l'impianto trascendentale della teologia all'interno della tradizione cristiana, se evita il rischio dell'estrinsecismo giustamente denunciato da Blondel, incorre – e l'ha notato giustamente Seckler [Handbuch der Fundamentaltheologie IV, Freiburg 1988, 511-513] – in un altro estrinsecismo: quello di predeterminare il discorso su Dio non sulla storia cristiana della comunicazione di Dio e sui suoi contenuti concreti, ma sulla struttura trascendentale del soggetto.

3. La svolta linguistica

Con l'arbitrarietà connessa a tutte le fissazioni di un «inizio», possiamo fare cominciare il linguistic turnpoint, la svolta linguistica, con la pubblicazione nel 1913 del Corso di linguistica generale di Ferdinand de Saussure. Da quel momento è diventato impossibile non prestare attenzione non solo agli elementi dei vari linguaggi umani, alle loro affermazioni di contenuto, ma soprattutto alla loro struttura, che condiziona per se stessa l'approccio ai contenuti. Al di là del campo prettamente linguistico e di ogni ideologia «strutturalistica», chi ha poi maggiormente sviluppato questa dimensione per le sue conseguenze sul linguaggio religioso è stato Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Nella sua fase più matura egli si è preoccupato di mostrare come non si possa dare una lettura del linguaggio come un tutto, giacché il linguaggio umano è un insieme di espressioni che svolgono funzioni molto diverse dipendentemente dalle rispettive pratiche, con regole che non possono essere fissate una volta per tutte (i «giochi linguistici»). Wittgenstein

mantenne sempre una certa «neutralità» sulla verità o meno di ciò che sta oltre il linguaggio, ed egli viene qui ricordato solo come una delle figure più rappresentative del pensiero del Novecento, tra quelle che hanno contribuito in maniera decisiva alla convinzione che per l'uomo sia ormai impossibile costruire una *mathesis* universale, una spiegazione «prima» che renda conto dei principi comuni a tutta la realtà. Giacché la conseguenza del suo impianto porta a dire che non esiste un linguaggio comune, che i vari linguaggi hanno logiche vicendevolmente irriducibili in dipendenza dalle esperienze alle quali sono funzionali. Il linguaggio religioso in tale contesto non viene respinto, ma si cerca soltanto di coglierne le peculiarità in ciò che esso vuol dire, peculiarità che non lo rendono omogeneo ad altri linguaggi, coerenti con altre pratiche. Per spiegare il senso di ciò che è avvenuto con quella che abbiamo chiamato «svolta linguistica», possiamo semplicemente citare il fatto che per alcuni teologi ormai, nel rifiuto dell'ermeneutica contemporanea di postulare una *mathesis universalis*, può essere solo compito della teologia quello di delineare una «filosofia prima» che valga a stabilire «le condizioni di possibilità, affinché affermazioni che pretendono di essere vere e pretese che vogliono essere universalmente valide, possano essere legittimate come razionalmente valide» [H.J. Verweyen, *La parola definitiva di Dio*, Brescia 2001, 218]. Non sono convinto di questa ipotesi, che mi sembra disperata e rifiuta di riconoscere la configurazione del discorso su Dio nel nostro tempo. Cercherò di dare forma a questa mia convinzione nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, quello che riprende la «logica della rosa» alla quale accennavo nella mia introduzione.

Le conseguenze della svolta linguistica sono state invece sviluppate soprattutto nella cosiddetta teologia narrativa, alla quale è un'ottima introduzione un piccolo saggio del teologo Johann Baptist Metz, *Breve apologia del narrare*, apparso per la prima volta nel 1973 nella rivista «*Concilium*» [q. 5, 80-98]. Metz parte da una notazione di Walter Benjamin in cui si denuncia la scomparsa, nella cultura contemporanea, del narratore nella sua attività vitale e per ciò stesso l'atrofizzazione della facoltà di scambiare delle esperienze. Ritengo questa osservazione ancora valida, soprattutto nell'imperversare odierno del genere televisivo chiamato *reality*, dove la facoltà di scambiarsi l'esperienza vitale viene banalizzata nello scambio delle

esperienze epidermiche della vita quotidiana. Comunque Metz si dice convinto che una teologia che abbia smarrito la categoria del narrare è costretta a comprimere le esperienze genuine e originarie della fede nella non oggettività e di equivocare sul senso stesso delle forme espressive della fede, che ormai vengono viste solo come cifre e simboli per tradurre l'indicibile. La conseguenza di questa incapacità si manifesta soprattutto nel fatto che il contenuto della fede, cioè del discorso originario cristiano su Dio, persisterà soltanto nel linguaggio dei riti da una parte e delle formule dogmatiche dall'altra.

Contro questa incapacità attuale della teologia, Metz ricorda il fatto che il discorso profetico dell'Antico Testamento e l'esperienza inimmaginabile del risuscitamento del Gesù crocifisso pongono la teologia di fronte a esperienze indeducibili, la cui articolazione linguistica presenta chiare connotazioni narrative. E non solo la Scrittura, ma anche filosofi come Kant hanno riconosciuto un «inizio rapsodico del discorso» inaccessibile ad una ricostruzione di tipo argomentativo, e lo stesso Theodor W. Adorno, nella conclusione dei suoi *Minima Moralia*, osserva che una ragione la quale si chiuda allo scambio narrativo delle esperienze del nuovo si condanna ultimamente a rimanere un frammento della tecnica. Il racconto tende invece alla comunicazione pratica dell'esperienza in esso riassunta. Metz cita a tal proposito un famoso testo di Martin Buber: «Il racconto è lo stesso avvenimento narrato, ha l'unzione di un atto sacro [...] È ben più che un riflesso: l'essenza sacra, che nel racconto si attesta, sopravvive in esso. Il miracolo che si narra diventa efficace». Tutto ciò non svislisce e non delegittima l'argomentazione, ma pone l'argomentazione al servizio di un racconto originario dentro cui si articola un'esperienza anch'essa originaria e indeducibile. Senza che Metz mettesse in campo il nome di Wittgenstein, ne accettava così implicitamente l'impostazione: il «gioco» linguistico della teologia va messo in relazione all'esperienza cristiana alla quale esso è funzionale e quindi al racconto che la traduce.

4. La forma

Dicevamo dell'estrinsecismo dell'impianto trascendentale, una volta che lo si misuri con i contenuti concreti del linguaggio cristiano

su Dio, soprattutto con la storia di Gesù di Nazaret. Ultimamente il metodo trascendentale non rende cioè conto di quella struttura fondamentalmente passiva dei sentimenti che lo stesso Lonergan sottolinea, la quale soltanto permette le risposte alla sollecitazione che viene dalla storia vissuta. Nella struttura del nostro spirito non c'è solo il dinamismo attivo del desiderio. L'uomo non è solo homo faber, è anche uno che si riceve costitutivamente dall'altro, dalla cultura, dalla storia. E soprattutto vale che l'uomo è aperto alla percezione del bello che possiede una sua evidenza oggettiva. Chi ha tradotto questa istanza in un vero e proprio sistema teologico nel Novecento è stato Hans Urs von Balthasar (1905-1988). «Il bello sta oggettivamente alla confluenza di due momenti che Tommaso chiama species e lumen, forma e splendore» [Gloria 1, Milano 1975, 4]. La «forma», che Balthasar traduce con Gestalt, non indica l'aspetto esterno o solo formale della realtà, ma la sua compattezza costitutiva che presuppone un centro da cui si irradia il resto e si traduce in una vicendevole proporzione degli elementi nei quali esso si articola (integritas e proportio). Il discorso su Dio che si costruisce a partire dalla percezione della bellezza, la quale trova la sua concretizzazione massima in Gesù Cristo e nella storia della santità di coloro che hanno cercato di imitarlo, deve quindi tener conto della forza di rapimento del bello che sprigiona dalla percezione di questa forma. Balthasar vede una iattura della teologia moderna nella perdita della dimensione estetica, consumata con la scissione della teologia argomentativa dall'esperienza della santità. E invece nessuno, nemmeno il teologo, può percepire la verità della comunicazione di Dio in Gesù Cristo senza esserne già stato rapito e nessuno che non abbia già percepito può esserne rapito. Non è un caso che Balthasar abbia dedicato parecchie sue opere a scrivere vite di santi contemporanei e abbia costruito una grande trilogia che, dopo una trattazione dell'estetica teologica, passa alla drammatica e alla logica. Al centro sta infatti la drammatica, l'azione con cui Dio rappresenta se stesso nel teatro del mondo, e sulla quale soltanto si può costruire una logica del fatto cristiano. E al centro del dramma c'è la Pasqua, cioè la morte, la discesa all'inferno e la risurrezione di Gesù Cristo, un evento nel quale si rappresenta tutta la profondità dell'amore di Dio. Nella kenosi-umiliazione di Gesù Cristo dentro la storia agisce infatti la logica dell'amore eterno che è Dio stesso, che è mistero di donazione eterna e

incondizionata nella quale si costituisce anzitutto la persona del Padre e, al tempo stesso, quella del Figlio e dello Spirito: «Dio come ‘baratro’ (Eckhart: non-fondamento) dell’Amore assoluto, contiene in anticipo ed eternamente tutte le modalità d’amore, di compassione, perfino di ‘separazione’ motivata dall’amore [...] modalità che potranno manifestarsi nel corso di una storia di salvezza con l’umanità peccatrice» [Teologia dei tre giorni, Brescia 1990, 22].

Nel privilegio dato alla forma non si ignorano le condizioni trascendentali del dinamismo soggettivo dello spirito per la comprensione della rivelazione cristiana. Si denuncia invece semplicemente l’insufficienza di questo approccio per rendere ragione dell’origine del discorso sul Dio di Gesù Cristo. Si potrebbe anzi dire che il discorso di Lonergan sui sentimenti e sulla risposta dell’uomo ai valori costituisca il punto in cui trascendenza del soggetto e forma si incontrano.

5. Il duplice ingresso della storia

Ho già ricordato l’espressione di Döllinger sui due occhi attraverso i quali la teologia vede: la filosofia e la storia. In qualche modo sia il metodo trascendentale che quello che privilegia l’approccio estetico sono legati ad una visione filosofica dell’uomo. E la svolta linguistica resta sempre sul registro filosofico anche se aiuta la teologia a ritrovare la sua *taxis*, cioè la sua collocazione originaria in rapporto al racconto dell’esperienza indeducibile della fede. Cosa accade invece quando l’occhio storico focalizza in maniera diversa il suo oggetto?

Nella teologia cattolica del Novecento difatti, oltre alla svolta linguistica, un altro fenomeno ha scosso l’equilibrio precedente del discorso su Dio e continua a rendere instabile sia l’impianto trascendentale che l’impianto estetico: l’ingresso della storia nella sua duplice accezione di storia del passato, criticamente documentata, e di storia vissuta del presente. I prodromi violenti di questo ingresso nella teologia cattolica (ma si dovrebbe parlare anche della vicenda dell’oratoriano Richard Simon, 1638-1712) si ebbero nella cosiddetta crisi modernistica. Il «modernismo» sta a designare, prendendo a prestito un concetto hegeliano, uno «spirito del tempo» che tra la fine

del XIX secolo e l'inizio del XX spinse parecchi studiosi cattolici a introdurre nello studio delle origini cristiane i risultati della ricerca storico-critica, supportandola al tempo stesso con una forte sottolineatura del dinamismo creativo della coscienza religiosa. La discussione che si accese non fu serena e la condanna del magistero romano (con l'enciclica Pascendi del 1907) impedì di fatto in un primo tempo una maturazione tranquilla dei problemi. Era in gioco il senso stesso della storia del cristianesimo e l'esegeta cattolico Alfred Loisy rimproverava alla chiesa di non possedere la «filosofia della propria storia». In termini meno astratti, egli in un primo tempo elaborò la sua interpretazione della storia del cristianesimo in contrapposizione ad Adolf Harnack. Nella sua opera del 1900 *L'essenza del cristianesimo*, questi aveva sostenuto che la predicazione di Gesù, a motivo dell'ellenizzazione progressiva del cristianesimo, aveva subito incrostazioni dogmatiche che ne avevano modificato il significato originario del contenuto, il regno di Dio identificato con l'etica interiore della fraternità fondata sulla paternità di Dio. Loisy, invece, nel cosiddetto «libro rosso», *L'Évangile et l'Église* del 1902, non solo differenziava rispetto a Harnack l'evangelo del regno predicato da Gesù da un messaggio etico, ma soprattutto modificava il senso del rapporto tra Gesù e la storia successiva della chiesa. È vero che «Gesù annunciava il regno ed è la chiesa che è venuta», ma la chiesa e la dogmatizzazione progressiva costituiscono la condizione ineluttabile perché la predicazione di Gesù, che ruotava tutta attorno all'idea del regno, continuasse a vivere e ad agire nella storia. Per Loisy non esiste un'essenza del cristianesimo separabile dalla forma che esso assume ogni volta ed era quindi la necessità storica che si sostituiva alla verità stessa. Loisy non identificava di per sé la verità con il dato storico, ma affermava che lo storico deve limitarsi a ciò che è tale, alle manifestazioni documentarie che solo virtualmente rimandano al loro fondamento. In *Histoire et dogme* che abbiamo già citato, Blondel si propose di combattere questa forma di storicismo, che egli vedeva come pendant all'estrinsecismo apologetico neoscolastico. Solo il credente che parte dalla convinzione che Dio si comunica effettivamente nella storia coglie infatti il «realismo» della storia, ciò che essa veramente è, e quindi l'organo per la comprensione cristiana della storia non poteva essere che la tradizione collettiva di coloro che

coglievano la presenza del soprannaturale nella storia stessa. La tradizione, da «oggetto», ridiventava «soggetto» attivo interpretante. Era questo un concetto di tradizione che riprendeva motivi che già la cosiddetta Scuola cattolica di Tubinga e Henry Newman avevano sviluppato nell'Ottocento e avrebbe avuto una ripresa feconda parecchi decenni dopo, fino ad essere in qualche modo sancita dal Vaticano II nella costituzione Dei Verbum.

Ma il dibattito sul rapporto tra storia e fede venne chiuso di forza in ambito cattolico con la reazione antimodernistica e fu ripreso solo negli anni Trenta in un mutato contesto storico, grazie ad una serie di studiosi che in un clima meno avvelenato poterono prender atto personalmente dei risultati dell'indagine storica nei vari campi della tradizione cristiana: dall'esegesi alla storia dei dogmi, alla storia delle istituzioni etc. Questa riapertura del problema risultò decisiva: la storia viene adesso recepita all'interno della teologia. Questa recezione fa corpo non con quello che avrebbe desiderato Loisy (una filosofia della propria storia), ma con una serie di eventi di diversa natura, alcuni addirittura non propriamente storiografici (come la linguistica e la critica che da essa si sviluppa). Ma soprattutto, senza che si potesse registrare un consenso sull'ermeneutica e sulla «filosofia della storia», s'imposero i risultati dell'indagine storica, non più aprioristicamente rigettati in nome di una presunta verità dogmatica. Fu la crescita delle indagini storico-critiche che, senza prefiggersi letture teologiche o senza offrirne di convincenti per tutti, di fatto rinnovò la teologia (l'esegesi biblica soprattutto, ma anche le origini cristiane, la patristica, la storia dei grandi concili ecumenici, la stessa teologia medievale rivisitata storicamente etc.). Non si può mai valutare a sufficienza il peso di questo dato. Prima di ogni «filosofia della propria storia», come avrebbe detto Loisy, i teologi e il magistero dovevano tener conto della storia come nuovo «luogo teologico» che, se ripeteva ancora il nome che gli aveva dato Cano, era nel frattempo diventato molto diverso. Non esiste a tutt'oggi un consenso tra i teologi su una teoria della storia. Non esiste né una filosofia condivisa né un'ermeneutica comune della storia. Ma, e questo è il punto, i teologi (e il magistero) sono stati costretti, in forza delle esigenze del sistema, a conoscere la storia scritta dagli storici. Ed è questo fatto che ha mutato completamente il panorama.

Ma non esiste solo la ricostruzione critica del passato. Esiste la storia vissuta al presente. Il riconoscimento positivo della storia presente fu introdotto, al di là delle intuizioni che già soprattutto a partire dagli anni Trenta avevano preso forma all'interno della comune coscienza cristiana e della riflessione teologica – e su tutti bisogna ricordare il domenicano Marie-Dominique Chenu con il suo *Une école de théologie: Le Saulchoir*, del 1937, messo all'indice dal Sant'Uffizio romano nel 1942 –, da papa Giovanni XXIII. La storia presente viene infatti vista da lui come luogo nel quale, attraverso le speranze degli uomini, è possibile leggere il futuro che Dio riserva all'umanità. Papa Roncalli è il papa dei «segni dei tempi», un'espressione che affiora in tutti i suoi scritti, dalla giovinezza alla maturità. Non si tratta di un ottimismo ingenuo. In Giovanni XXIII quell'espressione era ben meditata e voleva correggere una visione in qualche modo dominante nella storia recente della chiesa cattolica, dalla Restaurazione ottocentesca fino a tutta la prima metà del nostro secolo. A partire dalla Rivoluzione francese, infatti, il magistero cattolico si era irrigidito in una valutazione negativa della storia contemporanea. Come data d'inizio «ideale» di questa valutazione, anche se essa affonda le sue radici nell'apologetica settecentesca, si può citare l'enciclica *Mirari vos* (15 agosto 1832) di Gregorio XVI, il quale leggeva la storia contemporanea sotto il segno di una «congiura dei malvagi» che non permetteva indulgenza e benignità alcuna da parte della chiesa e imponeva piuttosto di «reprimere con il bastone» i vari errori. Questo giudizio globalmente negativo sulla storia e sulla società occidentale, soprattutto sulle società democratiche, non fu soltanto ripreso nel magistero di Pio IX (basti citare il *Sillabo*), ma codificato per così dire solennemente nel proemio che apre la costituzione dogmatica del Vaticano I sulla fede cattolica: la storia moderna, dopo il concilio Tridentino, viene descritta come la progressiva corruzione dell'uomo e della società, provocata dalla negazione protestante del principio di autorità e dagli sviluppi storici di questa negazione.

Roncalli si proponeva invece di ribaltare questo giudizio. Non amava i «profeti di sventura» che colgono solo il male. Il documento nel quale questo appare in maniera esemplare è l'allocuzione che egli pronunciò all'apertura (11 ottobre 1962) del concilio Vaticano II: *Gaudet mater ecclesia*. A suo avviso infatti occorre distinguere tra la

sostanza della dottrina e la formulazione che la riveste. Ma è del rivestimento che «un magistero a carattere prevalentemente pastorale» deve tener gran conto. La storia attuale con le sue esigenze diventa il luogo in cui deve essere infatti colto un «postulato» essenziale alla dottrina della chiesa: la dottrina deve essere studiata ed esposta «ea ratione quam tempora postulant nostra». La connotazione pastorale è, in questa visione, inserita all'interno, come esigenza intrinseca alla dottrina, perché se ne renda presente la sostanza nel tempo: «pastorale» come ermeneutica storica della verità cristiana. Ci si può chiedere quale sia, nel testo appena citato, il senso esatto di «ea ratione quam tempora postulant nostra». Il testo latino ufficiale indebolisce qui il pensiero roncalliano e pone un problema delicatissimo di interpretazione. Infatti il papa non accettò mai, per così dire, la traduzione ufficiale che del suo testo originario era stata fatta, e non perse occasione per ripetere a diversi interlocutori il «suo» testo. Il testo del manoscritto roncalliano porta infatti: «autentica dottrina, anche questa studiata ed esposta attraverso le forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno». «Ea ratione quam tempora postulant nostra» traduce quindi: «forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno». Questa «forma di indagine» e questa «formulazione letteraria» sono poi spiegate dalla frase seguente che, sempre nell'originale roncalliano, suona: «altra è la sostanza del depositum fidei ed altra è la formulazione del suo rivestimento ed è di questo che devesi – con pazienza se occorre – tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale» [a cura di Alberto Melloni, in *Fede tradizione profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 269]. Si deve quindi concludere che, per Giovanni XXIII, trattasi dell'enunciazione della verità cristiana da adeguare al pensiero moderno di cui si accettano i metodi di indagine. Il papa è cioè convinto di una «indipendenza» del contenuto della verità rispetto alla sua enunciazione, che è invece legata ad una determinata epoca storica. Ma questo è possibile perché per lui il contenuto della verità è la stessa «sostanza viva» del vangelo. Ed è su questo sfondo che bisogna collocare la portata delle parole chiave del magistero di Giovanni XXIII: pastoraltà, aggiornamento, segni dei tempi. Esiste tra queste parole un nesso preciso. La categoria dei «segni dei tempi» è coerente

con quelle di pastoraltà e di aggiornamento, e traduce la concezione stessa che della dottrina cristiana e del magistero egli aveva.

Ma una volta assegnato alla storia concreta, di volta in volta vissuta dagli uomini, il ruolo di un vero luogo teologico, cioè di una componente ermeneutica costitutiva del discorso su Dio, viene a modificarsi la dimensione dottrinale del cristianesimo e quindi della teologia. Viene cioè formalmente riconosciuto il contributo che la storia vissuta dagli uomini e dalle donne può dare alla dimensione dottrinale dell'esperienza cristiana. Da qualcuno, lo storico gesuita americano John O'Malley, la concezione della storia presente nell'allocuzione conciliare di papa Roncalli è stata contrapposta all'indirizzo inaugurale che il generale dell'ordine degli Agostiniani, Egidio da Viterbo, aveva rivolto al concilio Lateranense V il 3 maggio 1512: «È giusto che siano le realtà sacre a cambiare gli uomini e non gli uomini le cose sacre». Al di là della pertinenza storica di questo raffronto, una cosa tuttavia dovrebbe essere indubbia: la convinzione che l'annuncio del vangelo cristiano infatti non «dia» soltanto, ma anche «riceva» dalla storia, è stata codificata dal Vaticano II: «Come è importante per il mondo che esso riconosca la chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento, così pure la chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano [...] Essa, infatti, fin dagli inizi della sua storia imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo, cioè, di adattare, quanto conveniva, il vangelo sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della Parola deve rimanere legge di ogni evangelizzazione» [Gaudium et spes 44].

Non si dà quindi il teologare se non assume il compito di leggere i «segni dei tempi». Questo compito rovescia, a favore dell'induzione, il metodo deduttivo privilegiato per lungo tempo dalla teologia argomentativa che faceva derivare dai principi le conclusioni pratiche, le «applicazioni» alla storia di verità pensate e formulate indipendentemente dalla storia stessa. Nei limiti di questa prima lezione non posso approfondire l'argomento. Mi basti averlo enunciato, giacché è proprio questa nuova visione della storia che costituisce, per la teologia, una delle novità introdotte dal concilio Vaticano II.

6. *La «logica della rosa»*

Alla fine di questo capitolo è infine possibile riprendere e approfondire un accenno al primo motivo contenuto nella mia introduzione: quello della «logica della rosa». Con questo termine, che oltretutto non è mio, intendo indicare il mutamento strutturale della riflessione teologica che si è progressivamente affermato dopo la caduta del mito dell'unica ragione critica, metro della verità di tutti i linguaggi umani. In una parte consistente della teologia, nella seconda metà del Novecento, sembra infatti doversi registrare la convinzione che il rapporto tra la fede e la ragione, o meglio tra la razionalità tipica della fede e le differenti razionalità che si manifestano negli altri linguaggi umani, vada ricercato non in una «fondazione» della plausibilità della fede stessa davanti ad un'unica ragione, ma in una manifestazione concreta di questa razionalità tipica della fede, nella misura in cui essa riesce a comunicare effettivamente con le razionalità specifiche dei vari mondi vitali, diversi da quelli del credente. È cioè nella pratica comunicativa di se stessa che la fede mostra la sua ragione. Come ho già detto, si può ravvisare il senso di questo nuovo atteggiamento nel famoso aforisma del mistico Johannes Scheffler (Angelus Silesius), caro a Heidegger: «La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce. A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede». Esiste per così dire una «logica della rosa» che, rinunciando alla fondazione razionale (nel senso di una razionalità estrinseca alla pratica della fede) della rivelazione, fa emergere la specificità dell'agire cristiano in una cultura segnata dallo scambio intersoggettivo e simbolico. Lo scambio simbolico (nozione che presuppone le analisi di Georges Bataille e Jean Baudrillard) vuole rendere una caratteristica della comunicazione nella nostra società dove si è ormai rotta l'egemonia della cultura produttivistica e del valore d'uso dei beni. Gli esseri umani infatti sono esseri di eccesso, dotati di energie, fantasie, impulsi, bisogni esorbitanti e desideri eterogenei, dove il consumo, la perdita, il sacrificio sono più necessari dei valori legati all'utilità. Il modello di Bataille era il sole che espande liberamente la sua energia senza chiedere niente in cambio. Una metafora, questa, analoga a quella della rosa di Silesio.

La comunicazione della «ragione» della fede va compresa all'interno dello scambio simbolico. Nella voce *Théologie*, pubblicata

nell'enciclopedia *Catholicisme* [vol. 14, 1996, col. 1081], il domenicano francese Christian Duquoc esprime questo stato di cose nei termini seguenti: «Si rinunciò così alla fondazione di ragione, ma non al dibattito interno alla comunicazione attuale, che cerca di fondare le scelte per via argomentativa». Questo risulta essere anche lo spirito della «nuova» teologia politica di Johann Baptist Metz, preoccupata di un'ermeneutica pratica della fede cristiana che mostra la sua rilevanza proprio attraverso la pratica nella storia di ciò che contraddistingue il messaggio cristiano, la sua «riserva escatologica» su ogni acquisizione sociale per un verso e la «memoria sovversiva» della passione di Gesù per altro verso. Ma questo mi sembra anche il senso ultimo della teologia della liberazione, che affida alla pratica del messaggio del regno di Dio, che appartiene ai poveri, la dimostrazione della verità del vangelo cristiano.

A chiarimento della «logica della rosa» occorre tuttavia introdurre alcune distinzioni che intercorrono tra il racconto originario della fede e la riflessione teologica su questo racconto. Quella che possiamo chiamare teologia scientifica, dotta o altro ancora, non è la detentrica originaria della ragione della fede. È infatti l'esperienza della fede che rappresenta già un evento linguistico, il dirsi (*legein*) di un *logos*, l'articolarsi cioè di una «ragione». Un evento linguistico è il dirsi di un senso dentro l'esperienza dell'uomo che comunica con le varie offerte che gli vengono dalla natura, dagli altri, dalla storia etc. La fede è uno degli eventi linguistici che caratterizzano l'esistenza umana. La ragione (*logos*) della fede è costituita dall'evento di Gesù di Nazaret nella misura in cui egli viene visto – in qualunque modo siano posti gli accenti secondo le sensibilità, le epoche e le culture – come riferimento costitutivo della propria esistenza. Non è una qualsiasi descrizione della fede che, sopraggiungendo, costituisca l'evento linguistico della fede stessa. Il dirsi (*legein*) del *logos* cristiano è piuttosto già tutto nell'esperienza originaria, nell'atto di fede, in quanto questo è accensione di un rapporto con un evento che mi precede e che arriva a me solo nelle sue narrazioni, siano esse esplicitate, come nella predicazione, nell'annuncio, nella catechesi, siano esse semplicemente vissute senza parole, come nella testimonianza del gesto, ma rese pur sempre intelligibili grazie al loro nesso con un orizzonte di segni altrimenti noti. La fede – anteriormente a ogni sua descrizione o

comprensione seconda – è cioè collocazione della propria esistenza dentro l'evento di Gesù di Nazaret che, nella fede stessa, viene per così dire strappato alla sua singolarità per diventare evento che fonda altre singolarità, capace di dare una direzione determinata ad esse.

Già dicendo «evento» e indicando con questo termine non un nudo fatto, ma un fatto significativo (ad esempio quando diciamo che Gesù è «morto per i nostri peccati», dove quindi la morte di Gesù acquista significanza per altri), si afferma il logos della fede stessa: l'evento di Gesù di Nazaret diventa il riferimento privilegiato dell'esistenza di determinate persone, si dice come fondamento di un rapporto, dicendosi si comunica nella precisa modalità di un fondamento (oppure, con altre metafore, di un salvatore, di un redentore, di un liberatore e via dicendo). Nella fede si dice l'evento di Gesù di Nazaret, non come cifra della mia esistenza, non come ipostasi di un desiderio – come potrebbe ad esempio essere l'affermazione generica di Dio –, ma nella sua determinatezza mediata dalle narrazioni cristiane: nato da donna, predicatore del regno, taumaturgo, messo a morte sotto Ponzio Pilato. E questo evento si dice al tempo stesso, e non in un atto secondo, come significativo per noi. Non è il singolo io inoltre a dirlo per la prima volta, ma il singolo io lo riceve attraverso una narrazione formulata da altri. Per ciò stesso la fede è un evento linguistico acceso da un linguaggio che ci precede, il linguaggio della tradizione cristiana.

Già questa considerazione pone il problema della narrazione «originaria», del formarsi cioè di una narrazione «nuova» nella tradizione religiosa dell'umanità. A tal proposito, per intendere la novità della narrazione cristiana, per cogliere cioè i colori della rosa, occorre notare come, nel modo in cui i teologi articolano il confronto tra fede e ragione, un dato sia stato abbastanza ignorato: la visione cristiana del limite e del peccato. Persino nella cosiddetta apologetica dell'immanenza, attenta alla dignità del soggetto razionale, resta un'ultima incomprensione del limite dell'uomo. Questo non è ultimamente accettato, ma è ciò che richiede un completamento, la risposta da parte di qualcun altro. Risulta comprensibile a questo punto il motivo per cui Freud, in *L'avvenire di un'illusione* (1927), rivendica invece come gesto di vera umiltà – e non come superbia – la scelta di

accettare il proprio limite, di voler vivere dentro di esso, a differenza dei credenti che non sono disposti a farlo.

Se invece vogliamo restare fedeli alle narrazioni cristiane, dobbiamo osservare come il dirsi dell'evento di Gesù di Nazaret è, nella fede, anche un dire (nel senso di affermare) l'uomo nella sua negatività storica. Nella fede cristiana non è una capacità della natura che viene elevata, ma è l'uomo peccatore che viene accolto. L'atto di fede non è lo sviluppo, sia pure reso possibile dalla grazia, della capacità innata dell'uomo, della sua apertura trascendentale e via dicendo, non è cioè un dirsi «puro» dell'uomo. La fede non è un evento linguistico innocente dove un terreno vergine viene fecondato dalle acque cadute dai cieli. Nella fede si instaura invece un rapporto tra due linguaggi storicamente determinati, saturi di significati: il linguaggio autoreferenziale di un uomo, cioè un linguaggio di peccato, comincia ad essere articolato dal linguaggio del Crocifisso. Il logos della fede sta infatti nell'accoglimento amoroso dell'uomo da parte di Dio, reso possibile dall'evento di Gesù di Nazaret, nel momento stesso in cui l'uomo proclama Gesù come Signore e Redentore. L'atto di fede pone un rapporto con il Cristo, nella misura in cui accoglie il rapporto che Cristo pone con l'uomo. Per questo la fede viene descritta nel IV vangelo come un «nascere-da», come un riceversi da un Altro, distinto dal riceversi dalla carne e dal sangue. Il logos della fede non è cioè diverso dal logos dell'evento cristologico, dal logos del fatto Gesù nella sua significatività per me.

Rispetto a questo logos della fede, il logos del teologare in senso specifico, come riflessione sull'evento linguistico originario, si è costituito storicamente come sviluppo delle narrazioni originarie dell'evento cristologico – dove quindi il fatto Gesù è creduto – in linguaggi riflessi, in linguaggi cioè di secondo grado che riflettono sui linguaggi di primo grado, nei quali si articola immediatamente l'esperienza credente. Esiste quindi una subalternità costitutiva del linguaggio teologico riflesso, rispetto all'evento linguistico originario. In altri termini, Tommaso non diceva una cosa diversa nella Somma teologica [I, q 1, a 2] quando affermava che la teologia è una scienza che attinge a una scienza superiore, da quei principi che ci sono conosciuti mediante la rivelazione. La teologia è infatti consegnata alla narrazione della fede. È la narrazione, è il fatto che si dà (l'es gibt

heideggeriano) l'evento linguistico della fede, il fondamento della teologia e non viceversa. La teologia manifesta solo la grammatica profonda di quell'avvenimento linguistico. La teologia aggiunge all'evento linguistico originario, alla narrazione credente del fatto Gesù, altri linguaggi storicamente dati, per svelare l'energia comunicativa dell'evento linguistico originario, per rendere cioè comunicabile la narrazione credente del fatto Gesù dentro linguaggi differenti.

Per chiarire poi il rapporto tra la ragione della fede (e della teologia) con le altre ragioni, gli altri logoi, occorre richiamare invece, ancora una volta, il senso della svolta linguistica. La discussione teologica sul rapporto tra fede e ragione nel passato veniva di fatto identificata con il rapporto tra teologia e filosofia. Inoltre questa discussione, non solo nel passato, ma a volte ancora oggi, come nel caso dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, era fondamentalmente condizionata dalla convinzione, condivisa, che esistesse «la» filosofia. Questa convinzione non va intesa in maniera ingenua. È ovvio infatti che essa non negava e non nega la pluralità dei sistemi filosofici. Ma, almeno a partire dall'era cristiana (e forse già nell'antichità classica), «la» filosofia non si identificava con nessuno dei percorsi filosofici, ma era la saggezza e la retta conoscenza delle cose a cui tutti aspiravano e che si riteneva possibile, raggiungibile. È in forza di questa convinzione che Agostino Steuco, nel Cinquecento, creò il concetto di «filosofia perenne», il cui scopo era quello di cogliere l'unica saggezza presente nei vari filosofi e mostrarne l'accordo con la religione cristiana. La situazione attuale è mutata non tanto per quanto riguarda il pluralismo delle filosofie in quanto tale, pluralismo che si continua a riconoscere, ma per la collocazione dell'istanza veritativa. La filosofia è oramai solo un percorso accanto agli altri per raggiungere la verità, che viene sempre ricercata in maniera indeducibile da principi esterni, anche nei linguaggi diversi da quello filosofico: nell'attività poetica, nell'attività scientifica etc. E l'epistemologia che ogni scienziato presuppone per praticare la propria disciplina non accetta principi esterni alla sua stessa pratica. Al di là della concezione della verità presente nelle varie tendenze dello spirito contemporaneo, ciò che connota questa situazione è quindi l'autofondazione di ogni esperienza, del linguaggio in cui si articola, del sapere che ne deriva. Per esperienza va qui inteso il dialogo stesso dell'uomo con la realtà, un

dialogo che ogni volta lascia emergere una pretesa della realtà che è determinata dal modo in cui l'uomo si avvicina alla realtà stessa. L'esperienza artistica, quella scientifica, quella etica, quella religiosa, quella filosofica sono diverse modalità di approccio alla realtà, sono esperienze diverse articolate in linguaggi diversi [cf. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, Freiburg-München 1995].

La comunicazione della ragione della fede avviene quindi nello scambio intersoggettivo e interculturale che fa emergere i vari logoi, non ponendo l'uno contro l'altro, ma nell'ascolto vicendevole dentro il quale l'uomo può mettersi senza difese davanti al mistero della sua esistenza. Sorge tuttavia la questione critica sulla possibilità di comunicazione tra linguaggi che sono vicendevolmente indeducibili. Ritengo che la riflessione di Walter Benjamin sulla «lingua pura» ci possa aiutare per trovare una risposta a questa domanda [W. Benjamin, *Angelus novus*, Torino 1962, 39-70]. Per Benjamin la lingua è la comunicabilità stessa degli esseri spirituali. Anzi: l'essenza linguistica delle cose è la loro lingua. E quindi: l'essenza linguistica dell'uomo è la sua lingua. Ma la lingua dell'uomo parla in parole. E quindi l'uomo comunica la sua essenza spirituale (in quanto essa è comunicabile) dicendo con le parole tutte le cose, dando i nomi alle cose. In ogni lingua occorre tuttavia cogliere la lingua pura, la reine Sprache. Essa, che si trova inseparabilmente in ogni lingua, è il presupposto di ogni possibile «traduzione» e «comunicazione» da una lingua all'altra. Questa pura lingua è per Benjamin un rapporto, un Nennen, un dire il nome, e non già una definizione dell'oggetto, una circoscrizione di significato. Ora l'uomo non comunica il suo essere spirituale mediante i nomi che dà alle cose, bensì in essi. La concezione per cui l'uomo mediante le parole comunichi un oggetto a un altro uomo viene respinta da Benjamin. Questa concezione può essere applicata solo alla lingua delle cose, che si comunicano attraverso il parlare dell'uomo, mediante il suo dare un nome alle cose. Ma nella lingua dell'uomo non esiste alcun mezzo, alcun oggetto, alcun destinatario della comunicazione, giacché «nel nome l'essere spirituale si comunica a Dio» [ivi, 57]. Ancora: «Di tutti gli esseri l'uomo è il solo che nomina egli stesso i suoi simili, come è il solo che Dio non ha nominato» [ivi, 62].

Interpretando dentro la «logica della rosa» e in termini teologici il pensiero di Benjamin, possiamo dire che ogni linguaggio contiene una

«vocazione» divina. Questa vocazione è la relazione di accoglimento assoluto che Dio ha posto nell'evento Gesù e che permette quindi l'apertura di ogni linguaggio al sì di Dio, alla sua chiamata. Questa vocazione non è rivolta tuttavia primariamente al linguaggio in quanto approccio dell'uomo alle cose, come strumento di cui l'uomo si serve per ordinare la realtà, possederla, modificarla, ma al linguaggio come luogo in cui l'uomo si comunica a se stesso, al linguaggio in quanto autorivelazione dell'uomo. Ogni linguaggio umano non è cioè solo uno strumento per chiamare le cose, ma è l'unico modo possibile perché avvenga il dirsi dell'uomo a se stesso. Solo nel linguaggio l'uomo prende coscienza di sé, nel momento stesso in cui mediante il linguaggio misura il suo rapporto con le cose e con gli altri. Questo prendere coscienza di sé, non è la semplice presenza di sé a se stessi che accompagna ogni attività cosciente dell'uomo, ma è l'emergere nel linguaggio del senso ultimo dell'io. La vocazione contenuta nel sì di Dio all'uomo non è rivolta quindi al mezzo linguistico, ai significanti e ai significati dei vari linguaggi, ma all'uomo che si dice in essi, ma non si dice mai fuori di essi o mediante essi. Mediante il linguaggio l'uomo comunica l'essere delle cose, ma non comunica se stesso. Nel linguaggio l'uomo comunica se stesso. La vocazione del linguaggio è che allora l'uomo si comunichi a se stesso dicendosi a Dio. Ma questa vocazione è una disposizione fondamentale del linguaggio umano solo perché risulta dall'accoglimento di ogni linguaggio umano (in quanto articolazione di un'esperienza umana) nel sì di Dio in Gesù Cristo.

Questa disposizione di ogni linguaggio è quella che permette il secondo percorso, reso possibile quindi solo dal percorso di Cristo. È il percorso della traduzione (e per ciò stesso dell'interpretazione) dell'esperienza di Gesù di Nazaret nell'esperienza e nel linguaggio di fede (dai primi discepoli fino a noi, nella successione storica della testimonianza), grazie all'azione dello Spirito. Questa traduzione non appartiene come tale alla teologia ed equivale sostanzialmente a quella che il gergo biblico-cristiano chiama conversione. Ma essa è anche conversione linguistica, operata secondo ritmi e tempi vari (sostanzialmente identici ai ritmi e ai tempi della esistenza), nei linguaggi propri di ogni uomo, dal linguaggio quotidiano a quello più specializzato, in cui lui esprime il suo rapporto fondamentale con le cose. Essa è per ciò stesso la prima percezione (Wahr-nehmung) della

verità di Cristo. Questa percezione della verità avviene nell'esperienza consapevole del fondamentale accoglimento della propria alterità in Gesù Cristo e, a partire da qui, nell'esperienza dei «frutti» che questo accoglimento genera nel credente, come capacità di una nuova relazionalità con l'altro. È una conversione che è condizione di conoscenza della verità di Cristo. Nella conversione cristiana, tuttavia, i linguaggi si «conformano» alla narrazione cristiana, traducono la verità dell'evento cristologico, secondo percorsi molteplici, irriducibili a unità, proprio perché non si tratta «immediatamente» della conversione dei significanti e dei significati in cui si articola ogni linguaggio, ma dell'essenza linguistica dell'uomo che si dice, si comunica in essi.

Al termine di questo capitolo è forse possibile intravedere una risposta alla domanda che avevamo lasciato in sospeso nel primo capitolo. Discutendo sull'accusa di Overbeck alla teologia, avevamo preso sul serio la sua obiezione secondo la quale la teologia, introducendo nel cristianesimo la scientificità del discorso su Dio per adattarlo al mondo, aveva distrutto il carattere originario della fede come negazione di questo mondo e del suo sapere. Noi non avevamo accettato l'alternativa secca di Overbeck ma, di fronte all'evidenza storica di tante testimonianze di teologi che invece di distruggere l'originalità della fede avevano messo al servizio della fede le istanze del sapere umano, avevamo trasformato la sua domanda in un quesito più complesso: esiste la possibilità che la teologia si «impossessi» effettivamente del metodo «scientifico» (che ovviamente non è quello delle scienze empiriche o di quelle esatte quali la matematica, ma quello delle scienze umane) evitando che sia la scienza a impossessarsi della fede cristiana? Possiamo identificare la «scintilla» che permetta un equilibrio tra fede e sapere umano opposto a quello a cui Overbeck sembra condannare la teologia? Credo che dalle considerazioni fino adesso svolte la risposta suoni: nella misura in cui la teologia ponga alla base del suo discere il pati (sono i termini di Tommaso d'Aquino), cioè nella misura in cui l'esperienza della conversione al Padre di Gesù Cristo sia effettivamente la matrice del discorso teologico, dovrebbe essere evitato il rischio di annegare la fede nell'oceano vorace del sapere di «questo» mondo, aprendo al tempo stesso la possibilità che l'esperienza cristiana possa mostrare la sua forza e la sua fecondità

nell'incontro con gli uomini e le donne della storia che ci è dato di vivere.

V. Il nano sotto la scacchiera

È noto che sarebbe esistito un automa costruito in modo tale da reagire ad ogni mossa di un giocatore di scacchi con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un manichino vestito da turco, con un narghilè in bocca, sedeva davanti alla scacchiera, posta in un ampio tavolo. Con un sistema di specchi veniva data l'illusione che vi si potesse guardare attraverso da ogni lato. In verità c'era seduto dentro un nano gobbo, maestro nel gioco degli scacchi, che guidava per mezzo di fili la mano del manichino. Un corrispettivo di questo congegno si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il manichino detto «materialismo storico». Esso può competere senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è a tutti noto, è piccola e brutta, e tra l'altro non deve lasciarsi vedere.

Questo meraviglioso testo, che volentieri metto come esergo al capitolo, è tratto da Benjamin, che lo pose come prima delle tesi Sul concetto di storia, redatte a più riprese alla fine della sua vita. Io lo cito secondo l'edizione che ne hanno curato Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti [Torino 1997], i quali lo hanno diligentemente e finemente annotato. Devo a loro due le informazioni che userò per illustrare il testo. All'origine della prima tesi di Benjamin c'era una novella di E.A. Poe che svelò il trucco dell'automa scacchista, presentato alla corte di Vienna da un barone della Transilvania, Wolfgang von Kempelen. Il manichino, visibile a tutti, era in realtà mosso da un abile scacchista nascosto all'interno del tavolo su cui poggiava la scacchiera. Il falso automa fu rubato da un certo Maelzel, che nel 1825 si trasferì negli Stati Uniti dove Poe lo vide all'opera. Esiste anche un'immagine della macchina che i curatori italiani hanno fatto riprodurre a p. 58 della loro edizione.

Il materialismo storico che è propugnato nello scritto di Benjamin è la visione della storia che, al contrario di uno storicismo evoluzionista segnato dal mito del continuo e inarrestabile progresso, si propone una

visione «redentiva», nella quale il passato dei vinti mantiene un suo diritto, quello di vedere impiegata a suo favore la pur debole «energia messianica» di cui ogni generazione è dotata. La ripresa di questo testo di Benjamin è tuttavia, da parte mia, strumentale. Anche se riprenderò in seguito la sua visione dell'energia messianica che attraversa la storia e della quale parla esplicitamente nel suo Frammento teologico politico, qui il testo viene citato per la sua intelligente equiparazione della teologia al nano nascosto sotto la scacchiera. Benjamin infatti raffigura la teologia come l'ispiratore, ignoto al pubblico, di una corretta visione storico-politica del presente. La teologia (che per Benjamin era soprattutto il pensiero religioso ebraico, a cui si accostò grazie a quel grande conoscitore che fu Gershom Scholem) possedeva, pur essendo «piccola e brutta» come un nano gobbo, le chiavi per una corretta interpretazione del presente.

Che la teologia in quanto tale oggi sia piccola e brutta è un giudizio che mi sembra per lo meno pertinente, al di là del referente e del senso che Benjamin dava a queste parole. Essa non è più la regina delle scienze di medievale memoria. Nonostante la resistenza delle corporazioni teologiche, oggi si contesta da più parti il suo diritto a considerarsi una «scienza» e a stare dentro l'università di Stato. Che diritto avrebbe infatti a sedere alla pari con le altre discipline scientifiche un sapere che pone le sue fondamenta in un atteggiamento di fede, di accoglienza di una pretesa Parola di origine divina? Lo stesso Kant si affidò ancora al parere di una facoltà teologica per reclamare contro il ministro prussiano della cultura il diritto alla pubblicazione di *La religione entro i limiti della sola ragione*. Oggi un episodio siffatto sarebbe semplicemente impensabile. Tuttavia un uomo come Benjamin non si lasciava impressionare dalle fattezze esterne della teologia e afferrava invece, per quello che egli chiamava «materialismo storico», l'imprescindibilità di un pensare teologico come alternativa al pensiero dominante. Ovviamente la teologia alla quale pensava doveva avere connotazioni alternative all'ideologia dei vincitori della storia, di coloro che costruivano le loro vittorie sulle macerie del passato. Giacché è altrettanto vero che si danno non soltanto teologie redentive, ma anche teologie di corte, al servizio dei vincitori.

Il desiderio di assoggettare la teologia a uno scopo politico è infatti antico ed è una conseguenza della sua connaturata dimensione pubblica. Già Platone, come abbiamo visto, aveva del resto espresso la sua paura per i riverberi che sulla vita della città derivavano dai discorsi ingenui su Dio, ad opera dei creatori di miti e dei poeti. Per questo invitava i responsabili politici a preoccuparsi dei *typoi*, dei modelli pertinenti del discorso su Dio, cioè della teologia. E Varrone, che Agostino considerava «il più acuto fra tutti gli uomini e senza alcun dubbio coltissimo», considerava la «teologia civile», come abbiamo visto, quella che «i cittadini, ma soprattutto i sacerdoti, debbono conoscere e amministrare» [*Antiquitates rerum divinarum*, fr. 9]. Non soltanto quindi nel mondo ebraico, come del resto è ovvio già nell'Antico Testamento, ma anche nel mondo romano il nesso religione-politica e quindi teologia-politica era un dato scontato. Perché? Quali sono le ragioni profonde di questo nesso?

Per cercare una risposta a questa domanda, farò appello alla nozione di religione e di sacro formulata da Marcel Gauchet in *Il disincanto del mondo*, uscito per la prima volta a Parigi nel 1985. Mi pare infatti che la sua comprensione del fenomeno religioso sia abbastanza fondata quando intende la religione come l'esteriorizzazione, in tutte le culture e in un sistema strutturato di riti e di credenze, di una dimensione profonda dell'uomo che sente il bisogno di riferirsi ad un altro da sé per dare fondamento alla propria esistenza. Dalla religione egli tuttavia distingue accuratamente la dimensione del sacro, che sorge quando il fondatore invisibile si manifesta nel visibile, quando cioè il sovrannaturale si attesta in maniera tangibile in un punto, un luogo, un essere all'interno della natura. Il merito di Gauchet, a mio avviso, sta nell'aver operato una storicizzazione abbastanza plausibile della religione e del sacro nel loro rapporto con il potere. Io rimando, per la sua analisi, alla lettura diretta della traduzione italiana [Torino 1992] e ai libri che lo hanno seguito arricchendo, sulla base del dibattito suscitato, la sua posizione. Qui riprendo invece per conto mio le sue categorie, precisando tuttavia di non voler entrare in alcun modo nel dibattito sulla secolarizzazione, di cui cercherò persino di evitare il termine, a meno che non sia necessario per citare il pensiero altrui.

La semplice nozione del sacro messa in atto da Gauchet mostra tuttavia che, fin quando la figura storica del potere dentro una società

viene vista come investimento del divino, il nesso religione-politica sia inevitabile nel senso di una giustificazione sacrale, cioè di una pretesa presenza del divino dentro la figura che esercita legittimamente il potere. Per restare all'interno della tradizione biblica e in particolare ai salmi regali, possiamo osservare come il luogo di culto per eccellenza, cioè Sion, sia stato scelto da Dio come sua dimora e come la monarchia davidica sia tutta fondata in una «scelta» di Dio (salmo 89). È Dio stesso che stabilisce un particolare rapporto di figliolanza con il re il quale, se non viene «naturalmente» generato da Dio, lo diventa tuttavia perché è assunto nel giorno dell'incoronazione a «figlio di Dio»: «Tu sei mio figlio, Io oggi ti ho generato» (salmi 2 e 110, sia pure differenti nel tono, giacché il salmo 110 sembra ancora più dipendente, rispetto al salmo 2, dalle concezioni cananee della regalità). Il re è persona sacra. Esiste tutta una letteratura, suscitata soprattutto dall'esegesi scandinava dell'Antico Testamento, sull'ideologia regale dell'Antico Oriente e sulla specificità della concezione ebraica. Anche qui non posso che rimandare alla discussione rappresentata da grandi esegeti quali Sigmund Mowinckel, Martin Noth, Geo Widengren, Jean De Fraine e altri ancora. Il lettore, se avrà la pazienza di una sua ricerca attraverso questi nomi, ne riceverà grande frutto.

Con la crisi della monarchia ebraica dopo l'esilio babilonese il nesso stabilito dall'elezione divina della dinastia davidica entra in crisi e viene riformulato e rifiuto ex novo nell'attesa di un re messianico che restaurerà la casa di Davide, mentre resta la sacralità del tempio ricostruito via via, fino a Erode, in maniera ancora più grandiosa. A dire il vero in Israele il nesso tra religione e sacralità sia del tempio che del re non era stato mai lineare, come potrebbe sembrare da quanto ho appena detto. La tradizione profetica era rimasta infatti abbastanza sospettosa rispetto ad un preteso investimento totale del divino nella figura del re e nella costruzione del tempio (contrapposto alla dimora vagante di Dio in mezzo al popolo ai tempi dell'Esodo). I profeti, pur non negando il diritto del re e il culto del tempio, richiamavano invece a una trascendenza assoluta di Dio e a un rapporto immediato di Dio con il popolo. Il profeta Amos e il suo contrasto con la religione del santuario regale, da questo punto di vista, restano emblematici. E il profeta Geremia minerà alle basi sia la sacralità del tempio sia quella della dinastia e invocherà una nuova alleanza in cui la sacralità si

delocalizzerà dal potere e dal tempio per situarsi invece nel cuore delle persone direttamente ammaestrate da Dio (al riguardo, vedi l'oracolo di Ger 31, 31-34, che fa da pendant problematico a quello di Ger 33, 14-22). La presenza di questa tradizione rende quindi possibile, dopo l'esilio, la sostituzione della mediazione del potere regale con quella della Legge o con il culto del tempio non più regale oppure – terza possibilità – con la figura del Messia futuro. E i gruppi apocalittici, quelli cioè che aspettavano la sostituzione della storia presente con una storia sotto il dominio esclusivo di Dio non più mediato da alcun potere umano, in un futuro al di là del presente, trasformavano anche la mediazione del Messia futuro in quella di un Messia celeste, escatologico, e rinnegavano persino la sacralità del tempio di Gerusalemme, come accadeva di fatto nella comunità di Qumran.

In quest'ultima tendenza il nesso religione-politica diventava conflittuale e la teologia politica assumeva piuttosto la forma della negazione o del disinteresse per la politica stessa. Il nano nascosto sotto la scacchiera abbandonava il suo posto e lasciava il povero manichino con il suo narghilè spento e con le mani immobili. Oppure, se rimaneva al suo posto, sfruttava la sua conoscenza superiore del gioco degli scacchi, in un gioco al massacro di regine, torri, alfieri, cavalli e re ad opera dei piccoli pedoni. Sembrano solo immagini irreali, ma non più di tanto se guardiamo bene alle rivoluzioni condotte in nome della religione lungo la storia, e non solo di Israele. Thomas Müntzer docet.

È indubbio che il movimento iniziato nella storia con Gesù di Nazaret sia stato piuttosto vicino a questi ultimi gruppi, fin dal suo fondatore, comunque ostile alla sacralizzazione del potere: «Date a Cesare quel che è di Cesare, date a Dio quel che è di Dio». Gesù e i primi suoi discepoli del resto non hanno dato origine ad una nuova religione distinta dall'ebraismo. Essi pretendevano di adempiere le promesse della Legge e dei profeti. Saranno le contingenze storiche a determinare la separazione del movimento cristiano da Israele. Per i discepoli diventa indifferente sia il luogo di culto d'Israele che quello dei samaritani. Per essi è giunto il momento di adorare Dio in spirito e verità, non in questo o in quel luogo. Il loro culto è vagante, indifferente a qualsiasi luogo sacro, giacché l'eucaristia si celebra di casa in casa. Gesù, i discepoli di Gerusalemme, Saulo divenuto cristiano, frequentano ancora il tempio o le sinagoghe, ma con la percezione che

tutto è ormai «compiuto», portato a termine. E, ignorando qui la grossa questione della maniera in cui Gesù abbia concepito o meno la sua identificazione con il Figlio dell'uomo, risulta evidente per noi che dopo la sua morte i discepoli attendano ormai un Messia che verrà sulle nubi, come il Figlio dell'uomo preannunciato dal profeta Daniele, per giudicare questo mondo che sta per finire. Inoltre è altresì certo che da Gesù e dai suoi discepoli sia stata esclusa la violenza come mezzo per la restaurazione del regno di Dio, a differenza di altri movimenti messianici o degli zeloti del loro tempo. Il nano era allora ormai diventato inutile e poteva lasciare tranquillamente il suo posto?

La questione, che per noi è cruciale, per i primi cristiani fino al III secolo almeno non si poneva o almeno non si poneva negli stessi termini. Fin quando i cristiani restarono infatti minoranza sparuta dentro l'impero romano, essi restarono indifferenti alle sorti del mondo. Rifiutavano recisamente di partecipare alla gestione di questo mondo, come dimostra l'affermata incompatibilità, nei primi secoli dell'era cristiana, tra la loro fede e l'uso delle armi, la magistratura e persino l'insegnamento. Esistevano tuttavia dei punti non chiari, giacché essi erano consapevoli al tempo stesso di vivere in una certa sicurezza grazie alla garanzia delle leggi imperiali e alla protezione che l'esercito assicurava verso i nemici esterni. Per questo, di fronte alla contestazione della loro esistenza, che arrivava in certi periodi alla persecuzione cruenta, portavano a loro difesa il fatto di pregare nelle loro riunioni per l'imperatore, come del resto facevano gli ebrei. Bisogna dedurre un'amicizia con l'impero? La contraddizione non era sciolta, nemmeno in un uomo radicale e lucido come Tertulliano. Negli scritti apologetici come l'*Apologeticum* o l'*Ad Scapulam* egli affermava che i cristiani desiderano che l'impero duri, perché il mondo durerà finché ci sarà l'impero. A più riprese, inoltre, nell'*Apologeticum* [32, 1; 39, 2] l'Africano sostiene che i cristiani pregano per la potenza di Roma e perché essa duri, giacché in questo modo si differisce la catastrofe finale. Stanno qui gli inizi dell'interpretazione per cui è lo Stato il *katechon* di cui parlava Paolo, la potenza che «trattiene» il mondo dalla caduta nel caos apocalittico, cioè quella teoria che nel Novecento ha ricevuto un'attualità tutta sua grazie alla «teologia politica» di Carl Schmitt. Invece nel *De resurrectione mortuorum*, nel *De spectaculis* e soprattutto commentando nel *De oratione* la richiesta

del Padre nostro «venga il tuo regno», in un testo che riprenderemo nel prossimo capitolo, Tertulliano affermava che i cristiani, memori del sacrificio dei propri martiri, attendevano la fine immediata di questo mondo per essere vendicati da Dio che avrebbe fatto giustizia sui loro persecutori (e quindi sui rappresentanti dello Stato romano). La spiegazione secondo cui, nei discorsi rivolti all'esterno, Tertulliano perseguirebbe una *captatio benevolentiae*, mentre in quelli rivolti all'interno manifesterebbe la convinzione propria dei cristiani, in linea con il pensiero di Paolo [cf. 2 Cor 5, 6-9: «preferiamo andare in esilio dal corpo ed abitare presso il Signore»], non mi convince. Risolvere il contrasto nella retorica strumentale del discorso ad extra mi pare che non dia ragione della tempra di Tertulliano. Molto più semplice ravvisare nei suoi scritti il riflesso di una contraddizione effettivamente esistente nella coscienza dei cristiani. Circa cinquant'anni dopo, non era più lucido di lui un autore come Origene, a metà del III secolo, quando nel *Contra Celsum* cercava di giustificare i cristiani dall'accusa di non voler servire nell'esercito a difesa dell'impero, pur godendo dei benefici della pace assicurati dalle armi imperiali: «E in nessun caso, quando sopravviene una guerra, voi arruolate anche i sacerdoti! Se tutto ciò dunque è logico, quanto è più logico il fatto che, quando altri combattono, anche i cristiani combattono, come sacerdoti di Dio e servitori di Dio, mantenendo pura la loro destra, ma lottando con le preghiere a Dio a favore di coloro che combattono con giustizia, e di colui che regna con giustizia, affinché tutto ciò che si oppone ed è ostile a quelli che operano giustamente possa essere sconfitto!». Anche coloro i quali vogliono cioè vivere nella condizione escatologica del vangelo della pace, al fondo, sono debitori, per la loro stessa sopravvivenza, della violenza di coloro che la impiegano per far fronte alle minacce che vengono dall'interno e dall'esterno del corpo sociale. L'indifferenza a «questo mondo» era sostenibile? Il nano non doveva riprendere il suo posto sotto la scacchiera?

Quando il cristianesimo divenne prima religio licita e poi addirittura, alla fine del IV secolo, religione ufficiale, i termini del problema effettivamente cambiarono. La funzione della vecchia «teologia civile» fu assunta nuovamente dal cristianesimo e il nano ritrovò il suo posto sotto la scacchiera. E questo già nell'esperienza del sacro per eccellenza, nel culto. A partire dal IV secolo il cristianesimo

si sostituì infatti in tutto, ma specialmente nella funzione liturgica, alla vecchia religione pagana. «Quando l'ultimo sacerdote del culto imperiale morì e gli ultimi giochi furono messi in scena nel circo locale, fu la chiesa a continuare la funzione di supporto dell'idea imperiale. A partire dal IV secolo l'esercizio regolare della pubblica preghiera per l'imperatore e per le sue vittorie deve essere stata esperienza comune nella vita quotidiana delle province e delle capitali» [M. McCormick *Eternal Victory*, Cambridge-Paris 1986, 237-238]. Comunque sarebbe sbagliato pensare che sia stata la liturgia in quanto tale la causa della risacralizzazione dello spazio del potere pubblico da parte del cristianesimo antico. Nella liturgia si manifesta piuttosto in maniera particolarmente eloquente, per la forza stessa del suo linguaggio, il legame annodato più a monte tra religione e potere civile. Questo legame consiste, una volta che il cristianesimo passa dallo statuto di religione tollerata a quello di religione ufficiale, nell'assunzione conseguente della funzione civile che competeva alla religione pagana e quindi anche alla sua funzione di difesa del territorio del principe. Questa funzione va poi intesa nel senso più ampio possibile, verso l'esterno e all'interno, come garanzia di pace e di sicurezza dal nemico esterno, e di tranquillità all'interno nei confronti dei diversi, degli individui e dei gruppi disomogenei. Senza bisogno di rifarci al classico Eusebio di Cesarea per l'Oriente, in Occidente, alcuni decenni più tardi, troviamo formulato compiutamente in Ambrogio lo stretto rapporto tra *pax romana* e fede cristiana. Infatti per lui la funzione della *pax romana* è stata provvidenziale alla diffusione della fede: «Tutti gli uomini hanno imparato, sub uno terrarum imperio, a confessare con il linguaggio della fede l'impero dell'unico Dio onnipotente». A tale scopo infatti è stata diffusa dal Signore la potestas romani imperii: per comporre, una volta donata la pace, gli animi dei dissidenti e le divisioni dei vari territori [Explanatio psalmorum XLV, 21]. È quindi ovvio che Ambrogio consideri spontaneamente tutti i barbari come nemici/hostes, coniugando così un pensiero anticotestamentario [De officiis 1, 141] a una sensibilità prettamente romana. Il potere dell'impero, il suo territorio e i suoi confini, la pace e la fede sono quindi grandezze coerenti, mentre al di fuori di questo orizzonte vivono i barbari, nemici del popolo romano e quindi dei cristiani.

Non sto qui ad analizzare le variazioni della teologia politica nel Medioevo. Faccio invece un salto enorme, lungo all'incirca 1400 anni, per ricordare brevemente vicende più vicine e meglio comprendere le varie forme assunte dalla teologia politica. La vera cesura alle varie teologie politiche del cristianesimo, tanto da far cambiare vestito al nano nascosto sotto la scacchiera, si ebbe in Occidente sia con la Rivoluzione americana che con la Rivoluzione francese. Ambedue imposero infatti un regime di separazione tra la religione e lo Stato. Le chiese, nel regime di separazione progressivamente affermatosi nelle società fondate sui diritti dell'uomo, siano esse quelle protestanti o quella cattolica, perdono il controllo della funzione pubblica della dimensione religiosa. Ma ciò avviene diversamente nell'Europa che man mano farà suoi i risultati della Rivoluzione francese, rispetto all'America. In Europa gli illuministi anticiparono in questo caso il futuro. Infatti, prima ancora che le rivoluzioni settecentesche traducessero in realtà politica la nuova concezione della «religione civile», erano stati loro a delinearne il nuovo soggetto responsabile nello Stato. E questo avveniva perché nessuno più degli illuministi, Voltaire in prima fila, era convinto della funzione necessaria della religione per la coesione sociale. Non si trattava però della religione dogmatica o dei preti – era questo il loro vocabolario – ma di una religione sottratta al controllo delle chiese. E così Jean-Jacques Rousseau poteva scrivere nel capitolo finale del suo Contratto sociale: «Esiste una professione di fede puramente civile [l'espressione «fede civile» era già presente in Voltaire] i cui articoli vanno fissati dal sovrano, ma non come dogmi religiosi, ma come sentimenti di sociabilità, senza dei quali sarebbe impossibile essere un buon cittadino o un soggetto fedele. Il sovrano non può obbligare qualcuno a crederli, può tuttavia bandirlo dallo Stato, come incapace di stare in società (= insociabile), di amare sinceramente le leggi, la giustizia e di immolare, secondo la bisogna, la propria vita al suo dovere».

In America, prima ancora che la Rivoluzione del 1789 in Europa traducesse in atto la previsione di Rousseau, non fu tuttavia lo Stato ad assumersi la gestione della religione civile. La memoria delle persecuzioni ad opera della chiesa di Stato inglese era troppo viva nei padri fondatori perché essi potessero pensare di affidare allo Stato qualsiasi responsabilità, sia pure larvata, nella gestione della religione.

Il primo Emendamento della Costituzione americana stabiliva perciò semplicemente l'incompetenza del Congresso ad emettere leggi che riguardassero o l'instaurazione della religione o la proibizione del suo libero esercizio. Ma questo stava a significare, nella situazione di pluralismo religioso che connotò fin dagli inizi la storia degli Stati Uniti d'America, che l'insieme dei valori che fondavano la coesione sociale e che variamente venivano collegati alla fede biblica aveva una sua esistenza autonoma nel consenso dei vari componenti della società civile.

L'una e l'altra forma, tuttavia, entrarono variamente in crisi per lo meno a ridosso della seconda guerra mondiale. Il sovrano di Rousseau in qualche modo «rappresentava» pur sempre la volontà di Dio. Nel passaggio dell'idea di rappresentanza (come ripresentazione della volontà di Dio) a quella di delega, basata sull'elezione dal basso, venne invece a cadere il presupposto ultimo, trascendente, del vivere sociale che ancora la politica hobbesiana manteneva (ed è questa, a mio avviso, la sollecitazione che bisogna accogliere da Carl Schmitt). Gli Stati costituzionali moderni entrano in crisi proprio nella misura in cui essi non sono in grado di chiarire la loro «rappresentanza» e il suo referente concreto. Ma anche in America si avverte una decadenza della vecchia religione civile. La possiamo documentare con la testimonianza di John Courtney Murray, nell'analisi che egli opera della società americana già a metà degli anni Cinquanta del Novecento. In un articolo del 1955, Murray [Catholics in America – A creative minority – yes or no?, in «Catholic Mind», 53, 1955] si rendeva infatti conto che non esisteva più negli Usa quell'«idioma comune» che aveva permesso il sorgere della Costituzione americana e che era costituito da una «filosofia pubblica» che includeva «un intero corpo di concetti, principi e precetti concernenti la vita politica dell'uomo». Solo questo idioma comune permetteva al pluralismo religioso americano, con la sua separazione netta tra Stato e fedi religiose, di essere costruttivo. L'appello di Murray era quindi alla ricostruzione di un nuovo consenso a questo livello politico-culturale, pena il degrado della democrazia americana. Utopica, nonostante la lucidità dell'analisi, appare tuttavia la sua proposta, quella cioè di «ricostruire» un modello storicamente superato. Murray non si rendeva conto del mutare della «religione civile» di cui si appropriavano invece, proprio in America, i movimenti evangelicali,

in un'ispirazione radicalmente religiosa e con punte esasperate di irrazionalismo, un fenomeno colto invece molto bene da Robert Bellah una decina d'anni dopo Murray [Civil Religion in America, in «Daedalus», 96, 1967, 1-21]. La religione civile, fuori del controllo delle chiese e dello Stato, continua cioè a vivere, proprio per la vitalità del sentimento religioso e della sua spontanea proiezione nei valori che reggono la convivenza civile.

In Europa il dibattito fu ripreso soprattutto in Germania, con la discussione attorno al preambolo della Costituzione tedesca, che infatti recita: «Cosciente della sua responsabilità davanti a Dio e agli uomini [...] il popolo tedesco ha [...] deliberato l'approvazione di questa legge fondamentale della Repubblica Federale di Germania». La discussione si accese proprio attorno al significato concreto del nome di Dio: si trattava del Dio cristiano o di qualcosa d'altro? Implicava la Costituzione un riconoscimento del cristianesimo come base della società, sia pure nei suoi principi condivisibili da tutti, anche dai non credenti? In questo contesto colpisce la definizione che Hermann Lübbe dà della religione civile: «L'insieme degli elementi stabili della cultura religiosa che sono integrati di fatto nel sistema politico, o addirittura formalmente e istituzionalmente come nel caso del diritto religioso dello Stato. Questi elementi non vengono quindi affidati alle comunità religiose come loro affare specifico, ma, senza pregiudicare la libertà religiosa garantita, legano i cittadini alla comunità (civile) anche nella loro esistenza religiosa e indipendentemente dalla loro appartenenza confessionale. Essi rappresentano quindi questa comunità civile stessa, nelle sue istituzioni e nei suoi rappresentanti, come religiosamente legittimata in ultima istanza, e cioè come capace di riconoscimento anche per motivi religiosi» [H. Lübbe, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in H. Klegler - A. Müller, Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 206].

C'era in questa descrizione del Lübbe, nel contesto europeo, un orientamento alla vecchia concezione di Rousseau. Ma c'era anche una certa rigidità. Di fatto, nonostante le previsioni contrarie, la religione ha dimostrato una compatibilità prima considerata impossibile con la modernità. Si è poi aggiunta la sfida dei fondamentalismi, per cui si impone il «governo» della stessa religione da parte degli Stati. Governo tanto più difficile in quanto il «patriottismo costituzionale» che

costituisce la necessaria premessa di una visione come quella di Lùbbe viene progressivamente meno. Negli stessi Stati Uniti, al di là del primo Emendamento, si allargano le maglie che impedivano il reciproco flusso tra politica e religione, mostrando come anche la lettura di Bellah sia ormai irrimediabilmente datata. Ma anche nella vecchia Europa appare evidente l'oscillazione tra religione «civile» e religione «politica». Anche la «laicissima» Francia trova un modo per sovvenzionare le scuole cristiane. Dove sta l'impasse attuale?

Gli Stati libertari che si sono formati in Occidente a partire dalla Rivoluzione americana e francese poggiavano, come abbiamo già detto, su un sistema unitario di valori, tale da giustificare ogni regolamentazione della convivenza sociale per cui proprio quel comune riconoscimento dei valori fondava e giustificava, in forza di un patto implicito (fiction lo chiama Rawls), la regolamentazione concreta dei rapporti (leggi). Nel secondo dopoguerra vari osservatori cominciano a notare nondimeno come qualcosa si sia definitivamente rotto nella funzione di questa «fede civile». Si può citare a tal proposito il fortunato «detto» di Ernst-Wolfgang Böckenförde in *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, un saggio che risale al 1967 e che è stato edito in italiano a cura di M. Nicoletti [Brescia 2006]: «Lo Stato libertario e secolarizzato vive di presupposti che da se stesso non può garantire. Questo è il grande rischio nel quale, a causa della libertà, esso si è messo. Come Stato libertario esso può sussistere solo se la libertà che esso garantisce ai suoi cittadini si regola dall'interno, a partire dalla sostanza morale del singolo e dell'omogeneità della società. Ma d'altra parte lo Stato non può cercare di garantire queste energie di regolazione interna a partire da sé, cioè con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritativo, senza rinunciare al suo carattere libertario e ricadere – su un piano secolarizzato – in quella pretesa totalitaria dalla quale esso aveva fatto uscire nelle guerre civili confessionali».

Questo stato di cose può essere detto anche in termini meno formali, ma che ne mettono a nudo le cause. Col venire meno di una filosofia sociale condivisa, nell'epoca di un pluralismo radicale, non si vede più quale possa essere l'ultimo fondamento comunemente recepito per il rispetto dei diritti di tutti. Sorge quindi il problema di una nuova religione civile, problema che non è solo giuridico-politico, ma altresì

sociale-personale, giacché occorre pur offrire alle persone un ancoraggio per la conservazione della propria identità. Un'identità, fonte di sicurezza, infatti non esiste se non è condivisa, riconosciuta. Nel venire meno di riferimenti ultimi comuni dove viene conservata la propria identità, all'identificazione con lo Stato si sostituisce quindi il comunitarismo, cioè l'autoreferenzialità dei singoli gruppi sociali. L'identità collettiva, necessario supporto dell'identità personale, prima avveniva nel comune riconoscimento di una cultura (insieme di valori e di skills, cioè di strumenti in comune possesso per aggredire la realtà). Noi abbiamo oggi in comune questi skills, forniti soprattutto dalla tecnica, ma non i valori, la visione della vita: si pensi al riconoscimento dell'omosessualità, ma anche al pluralismo religioso introdotto dalla presenza dell'Islam e delle religioni orientali dentro la cultura «cristiana» dell'Occidente.

Quale abito dare al nano sotto la scacchiera? O meglio c'è ancora un solo nano (sia esso una chiesa, sia esso lo Stato, sia esso la società civile) o sono diversi e coesistenti i nanerottoli (i diversi gruppi, le «minoranze creative» come li chiamano, dopo Toynbee, sia Murray che Ratzinger) che adempiono alla loro funzione di supporto della visione e della gestione politica della società? Questo è il significato del dibattito intervenuto tra Jürgen Habermas e l'allora cardinale Joseph Ratzinger [J. Habermas - J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia 2005] e il cui risultato poi Ratzinger ha depositato nel dialogo con Marcello Pera [M. Pera - J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2004]. Personalmente rimango insoddisfatto dell'impostazione data in questo modo al problema. Mi sembra infatti che ultimamente ci sia in essa un presupposto non dimostrato per il cristiano e cioè che, al di là di tutto, bisogna salvare «questa» società, mentre il problema sta proprio qui: bisogna salvarla? O meglio, e per quel che ci riguarda: il discorso cristiano su Dio ha il compito di salvare «questa» società assumendosi quel ruolo che fu già della religione ufficiale romana, sia pure nella convivenza democratica con altre centrali produttrici di significato?

Non voglio essere frainteso. Non sono un partigiano della distruzione del mondo e non voglio imbarcarmi su nessun aereo lanciato contro i luoghi simbolo dell'Occidente opulento. Come Tertulliano e Origene preferisco vivere nella contraddizione e pregare

per gli imperatori anziché tener nascosto il pugnale con cui uccidere alla prima occasione il tiranno. Fin quando un ordinamento giuridico porrà un freno alla violenza e ripartirà equamente (si fa per dire!) le tasse per il servizio al benessere dei cittadini, ne sarò un difensore strenuo. Semplicemente trovo il problema mal posto. La teologia non ha il compito hegeliano dell'interpretazione del mondo. Mi piace pensarla piccola e brutta, ma proprio così, fedele al suo compito che è quello che le ha consegnato il vangelo di Gesù Cristo: «Il regno di Dio [che come tale appartiene ai poveri, ai miti, ai puri di cuore, agli assetati di giustizia e ai perseguitati per essa] è vicino; ritornate e credete a questo racconto».

Allora la teologia, questo nano gobbo, piccolo e brutto, ma ricco di saggezza accumulata nei secoli della storia della fede cristiana, potrà aiutare la causa del vangelo, cioè la fecondità del racconto che Gesù ha consegnato ai suoi discepoli. Essa non vuole salvare questa società, o meglio essa è consapevole che l'energia che viene dal racconto di Gesù colloca coloro che credono in esso («credete al vangelo»!) dentro «questa» società e «questo» mondo con una preoccupazione particolare. Ed è su questo punto che vorrei ancora rimandare, per illustrare il compito inerente alla dimensione politica della teologia, al Frammento teologico-politico di Walter Benjamin [Gesammelte Schriften III.1, 203-204; III.3, 946-949]. Non si tratta di uno scritto facile da interpretare. Benjamin sceglie un termine, quello di Glück/felicità, caro alla tradizione cristiana, almeno a partire da Agostino che impiega quello analogo di beatitudo, per indicare il passaggio stretto e dialettico tra storia e regno, o meglio l'asintoto, giacché la linea che parte da questa storia si avvicina senza mai toccarlo al regno. Il Frammento contiene tre considerazioni fondamentali, di diversa ampiezza: la prima sulla differenza radicale tra storia e regno messianico; la seconda, che costituisce il vero cuore dello scritto, sul loro nesso; la terza sulla politica identificata al nihilismo. A noi qui interessa brevemente la prima, e soprattutto la seconda. La prima stabilisce la differenza tra storia (profana) e regno messianico. Benjamin con regno messianico indica quella precisa energia che percorre la storia proprio attraverso i movimenti messianici che si rifanno alla tradizione di Israele. Ora, rispetto al regno, la storia profana è incapace da se stessa di porre un rapporto positivo. Come preciseranno le tesi Sul concetto di storia che

abbiamo ricordato sopra, essa è la storia dei vincitori che accumulano macerie per costruire la propria vittoria. Solo l'energia messianica è in grado di portare effettivamente a compimento la storia, ma essa si alza dalle rovine, non dalla ricostruzione dei pezzi rimasti che ne fa il vincitore. Da questo punto di vista il sogno della «teocrazia», di un regno del solo Dio su tutti gli uomini, non ha alcun significato politico. Tuttavia, nella sua seconda considerazione, Benjamin cerca di stabilire un nesso dialettico tra storia (profana) e regno. E lo fa in due modi. Riconducendo anzitutto il dinamismo della realtà profana a quello della ricerca della felicità (Agostino!). Ma disegnando al tempo stesso la storia come un campo di forze contrapposte: la tendenza alla felicità e l'energia messianica. Queste due forze si muovono in direzione contrapposta, ma il campo di forze resta pur sempre lo stesso. E, come accade in un campo di forze, accade che proprio la direzione opposta delle due energie serva a far sì che l'energia dell'una, proprio mentre tende a sfuggire alla forza d'attrazione dell'altra, di fatto l'acceleri. La conseguenza può sembrare in contraddizione con la precedente affermazione della differenza radicale tra storia (profana) e regno: «Anche se il profano non è una categoria del regno, è tuttavia una categoria, anzi una delle più appropriate, del suo leggerissimo avvicinarsi (*seines leisesten Nahens*)». Il motivo di quest'apparente contraddizione viene fatto risiedere da Benjamin nella natura stessa dell'aspirazione alla felicità, che muove il dinamismo ultimo della realtà profana. Infatti la felicità tende a una fine, a un declino (*Untergang*). Non è facile l'interpretazione di questo passo. Jürgen Moltmann ad esempio lo interpreta nel senso di un «autosuperamento», *Selbstaufhebung*, in un altro ordine e quindi «redenzione». Io non sono così certo. Benjamin infatti contrappone l'aspirazione alla felicità, che tende al suo declino, alla «intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore, che attraversa la sofferenza». Mi sembra in altri termini che mentre l'aspirazione alla felicità si nutre del proprio realizzarsi e tende quindi a estinguersi, l'energia messianica che è mossa dall'assenza e dalla privazione sia dotata di una capacità di resistenza che l'altra non ha. Ma ciò non toglie che questo «estinguersi» (*Vergehen-Vergängnis*), che costituisce il compimento ultimo dell'energia del profano, «acceleri» proprio la potenza messianica. Esiste come una «corrispondenza» tra l'energia profana e l'energia

messianica. In ultima analisi la felicità incapace di sopravvivere e l'energia della resistenza che si alza dalle rovine e dai morti accumulati lungo la storia generano un campo di forze intermedio, un sottile filo che impedisce di separare i destini e che richiama un ultimo comune sforzo per accelerare l'avvenire del regno.

A questa riflessione il discepolo di Cristo può aggiungere l'altra, secondo cui è proprio la morte di Cristo «per noi» ad essere attraversata da quella «energia della risurrezione» [Fil 3, 10] della quale noi possiamo divenire partecipi una volta che abbiamo sperimentato nella nostra vita la «conformazione» alla morte di Cristo. L'ebreo Benjamin non può certo seguirci su questa strada, ma resta pur sempre vero che essa acquista una sua plausibilità all'interno della sua prospettiva. Il racconto cristologico apre allora la possibilità che ogni evento umano brilli di luce messianica.

Questa luce non è quella che permette l'assestamento in se stessa della storia che ci è dato di vivere, ch  anzi introduce in essa una sofferenza interna, un'impazienza che fa aspettare un'altra storia. Il nano impedisce la fine della partita a scacchi, senza tuttavia condurre a una situazione di stallo, ma generando pause di riflessione e mosse ponderate che dureranno fino a quando...

VI.

La fine di questo mondo.

Ovvero: Gesù di Nazaret e la teologia cristiana

Scriveva Hans Urs von Balthasar all'inizio di un suo saggio del 1957 [adesso in *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 276-300]: «L'escatologia è l'angolo da cui ha origine il bello e il cattivo tempo della teologia del nostro tempo». Quest'affermazione, che condivido, spiega la ragione per la quale l'ultima parte di questa prima lezione di teologia è dedicata alla «fine di questo mondo». Uso per iniziare quest'immagine e non il termine astratto «escatologia» (= dottrina delle cose ultime), coniato alla fine del XVII secolo dal teologo luterano Abramo Calov, o quello di «apocalittica», che designa invece il genere letterario delle apocalissi, cioè «rivelazioni» (apokalypseis), ricevute da un veggente sugli avvenimenti che porranno fine alla storia umana. La scelta del termine pregiudica infatti la comprensione del problema. L'immagine della fine di questo mondo è tratta invece dal linguaggio neotestamentario, senza preoccupazioni per la sua ingenuità. La Prima lettera di Pietro [4, 1] afferma ad esempio che «la fine di tutte le cose è vicina» e le suggestive immagini dell'Apocalisse di Giovanni, l'ultimo degli scritti contenuti nel Nuovo Testamento, propongono, a proposito della nuova Gerusalemme che scende dal cielo e nella quale non ci sarà più né lutto né lamento né affanno, le parole esplicative di «Colui che siede sul trono»: «Le cose di prima sono passate [...] Ecco io faccio nuove tutte le cose» [cf. Apoc 21, 1-5]. La Seconda lettera di Pietro [3, 13], testimonianza quindi di una convinzione che persiste nei primi decenni del II secolo, dà poi voce alla speranza dei cristiani con parole inequivocabili: «secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e nuova terra, nei quali abiti la giustizia».

L'interpretazione «escatologica» vede la fine di questo mondo nella continuità di ciò che già è accaduto. La visione «apocalittica» vede invece la fine di questo mondo come rottura della storia, anche se non nega la continuità fra la storia dei giusti e il regno di Dio che deve

ancora venire. Non è la storia dei giusti che verrà interrotta, ma la storia dei violenti.

Tuttavia, prima di entrare nel merito della questione, vorrei chiarirne la posta in gioco. E questa sta nel fatto che la scelta fra interpretazione escatologica e interpretazione apocalittica determina un atteggiamento radicalmente diverso nei confronti della storia vissuta, e quindi una diversa teologia dell'esistenza cristiana. Che i cristiani credano tutti in una salvezza futura, dopo la morte, che rappresenta uno stato di comunione piena con Dio e con gli altri uomini, è un dato condiviso. La formula del credo comune a tutti i cristiani, siglata dai vescovi riuniti in concilio a Costantinopoli nel 381, recita: «Aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro». Sulla visione di questo stato di salvezza futura non c'è invece un accordo: così sono in discussione il significato effettivo della risurrezione finale dei morti, l'esistenza stessa di un Purgatorio come stato intermedio prima della risurrezione finale (questione che divide gli orientali dagli occidentali), la possibilità della salvezza per tutti gli uomini e via dicendo. Ma non sono queste le domande che qui ci interessano, anche se non sono irrilevanti. Il problema che ci interessa e che tocca la maniera stessa di intendere la teologia è invece un altro, che tra gli addetti ai lavori si pone appunto nella scelta tra escatologia e apocalittica giacché, come dicevamo, le conseguenze nella visione dell'uomo e della storia che derivano da questa scelta sono enormi.

La questione posta da Overbeck verteva proprio su questo punto. A suo avviso, nel Nuovo Testamento e in qualche modo fino al periodo dei cosiddetti Padri apostolici, i cristiani vedevano prossima la fine di questo mondo, intesa come una cessazione dell'assetto che domina la storia attuale, destinata alla perdizione. Man mano invece i cristiani, a parte alcune eccezioni rappresentate dagli asceti e dai monaci, hanno accettato questo mondo. La teologia sarebbe sorta in funzione di questo accoglimento positivo della realtà mondana, della sua cultura etc.

Ovviamente lo stato della ricerca esegetica sul Nuovo Testamento non permette di mantenere gli stessi termini della questione. Tralasciando poi di considerare l'enorme massa di dati storici riguardanti le variazioni della concezione della fine del mondo lungo i secoli, possiamo concentrarci sul Novecento. Nel secolo passato, infatti, la parola dominante è stata quella della demitizzazione. Con questo

termine, che caratterizza soprattutto l'esegesi di Rudolf Bultmann (1884-1976), si intende un approccio al Nuovo Testamento che distingue tra la visione mitica del mondo che condiziona il linguaggio della Bibbia e il messaggio che viene così veicolato. Tutti gli elementi che appartengono alla visione mitica del mondo (un aldilà celeste distinto da un aldiquà terrestre, l'esistenza di potenze celesti e sotterranee che agiscono sulla volontà dell'uomo, assunzione dei corpi in una sfera celeste e via dicendo), non vanno confusi con il messaggio stesso del Nuovo Testamento. Questo messaggio consiste invece nell'annuncio del superamento del limite dell'esistenza grazie alla parola su Cristo predicata dalla chiesa. L'accoglimento di questa parola rende l'uomo libero da questo mondo. Infatti l'uomo non può liberarsi da sé, con la propria volontà e le proprie forze, perché in questa decisione egli resterebbe pur sempre quello di prima. L'uomo può ricevere la libertà solo come dono. «Il paradosso della predicazione e della fede cristiana è che l'evento escatologico non viene compreso autenticamente nel suo vero senso – almeno secondo Paolo e Giovanni – quando viene concepito come un evento che mette fine al mondo visibile, in una catastrofe cosmica; si tratta infatti di un evento all'interno della storia, che inizia con la comparsa di Gesù di Nazaret e si prolunga nel corso della storia, non però con un'evoluzione storicamente constatabile, ma facendosi ogni volta evento della predicazione e della fede. Gesù Cristo è l'evento escatologico non come fatto del passato, ma come colui che interpella ogni volta qui ed ora nella predicazione» [Storia ed escatologia, Brescia 1989, 200-201; or. ingl. 1957].

In genere i cattolici arretrano di fronte alla radicalità di questa posizione, e preferiscono l'interpretazione che un altro protestante, Oscar Cullmann (1902-1990), dà nella sua opera del 1946, Cristo e il tempo. Secondo Cullmann, la concezione della storia presente nel Nuovo Testamento – in opposizione alla concezione ciclica del tempo dei greci – è quella di una linea ascendente che ha un inizio, un centro decisivo e una fine. Al centro di questa storia infatti c'è l'evento di Gesù Cristo che opera la vittoria decisiva sul male. Alla fine questa vittoria sarà manifesta e compiuta. Cullmann, a ridosso della guerra partigiana dei francesi contro i tedeschi, non ha timore di arrischiare un esempio. Nello scontro con l'avversario ci fu una vittoria del maquis

che di fatto cambiò le sorti della guerra, ma solo la vittoria finale permise di capire quale fu il momento decisivo della svolta. La storia attuale della salvezza è quindi caratterizzata dalla tensione tra il già della salvezza operata da Gesù una volta per tutte con la sua incarnazione, morte e risurrezione dai morti e il non ancora dell'avvento del regno di Dio come realtà perfetta e compiuta.

Personalmente ritengo che in queste due posizioni, e in molte altre che possono assimilarsi ad esse come modelli fondamentali di comprensione del messaggio neotestamentario, sia ignorato un problema, anche perché in quel momento il problema come tale non era esploso: la reale posizione di Gesù di Nazaret. La predicazione dei cristiani infatti non può ignorare la continuità con la predicazione di Gesù di Nazaret. Ma fino agli anni Cinquanta del secolo passato dominava uno scetticismo condiviso dall'esegesi scientifica del Nuovo Testamento sulla possibilità per noi di conoscere il Gesù veramente esistito, distinto dall'interpretazione della sua persona ad opera della primitiva comunità cristiana. I presupposti teologici di questo scetticismo erano stati posti da Martin Kähler alla fine dell'Ottocento. Io ne ho già parlato nel secondo capitolo, trattando della dimensione dottrinale dell'esperienza cristiana. Qui riprendo la questione entrando maggiormente in dettaglio per illustrare la posizione di Kähler e le ragioni del suo successo.

Come ho già detto, nel 1892 uscì a Lipsia il testo ampliato di una sua conferenza dal titolo *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, che potremmo rendere in italiano con *Il cosiddetto Gesù storico e il Cristo biblico contemporaneo* [io lo cito secondo la riedizione di E. Wolf, nella collana «Theologische Bücherei», München 1953]. L'importanza del libro di Kähler per tutta la riflessione del Novecento è fondamentale. Senza di lui è impossibile comprendere Barth e Bultmann. Ma senza di lui è persino impossibile comprendere la svolta introdotta nella seconda metà del Novecento da un altro autore, Käsemann, che non distrugge ma integra e corregge il punto di vista acquisito da Kähler. In controtendenza rispetto a tutta la teologia liberale che si era prefissa il compito di liberare il Gesù storico da tutte le superfetazioni dogmatiche successive, Kähler sosteneva che la «vita» di Gesù ricostruita dall'esegesi storico-critica è un'assoluta astrazione. Infatti noi nel Nuovo Testamento incontriamo solo il Cristo

accolto come salvatore e rivelazione di Dio. Kähler distingueva nettamente tra una grandezza della storia effettiva (Geschichte) e una grandezza della storia ricostruita dal critico (Historie). Una grandezza della storia effettiva e vissuta, cioè un uomo che influenza i posteri e viene quindi valutato in base alla sua importanza per la storia, è «l'autore e il portatore della sua efficacia permanente. L'uomo incide nel corso delle cose in quanto è capace di influire. Egli allora è ciò che egli opera, ed egli opera per ciò che è» [ivi, 37]. Ciò che una siffatta personalità della storia è stato, al di fuori dell'opera che resta di lui, può anche essere dimenticato per sempre: «È nella sua opera che vive la personalità che è diventata storicamente matura (geschichtsreif); ed a quest'opera si lega in tratti e parole indimenticabili l'impronta della sua natura capace di operare... Ma qual è l'opera efficace che questo Gesù ha lasciato? Stando alla Bibbia e alla storia della Chiesa, nient'altro che la fede dei suoi discepoli, la convinzione che in lui noi abbiamo il vincitore della colpa, del peccato, del tentatore e della morte. Da quest'unico effetto derivano tutti gli altri, qui trovano la loro misura, si innalzano e si abbassano, stanno e cadono. E questa convinzione si è calata nell'unica parola di riconoscimento: 'Cristo, il Signore'» [ivi, 38-39]. Questa convinzione ne ha operato un'altra: che Cristo sia il Vivente, il Crocifisso e Risorto. Ma questo Signore risorto non è il Gesù che sta dietro i vangeli e che possiamo conoscere solo mediante la ricostruzione esegetico-critica, ma è il Cristo della predicazione apostolica, di tutto il Nuovo Testamento. Il Cristo reale è il Cristo predicato, ma il Cristo predicato è il Cristo creduto.

La posizione di Kähler ebbe molto successo, anche perché tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento una serie di studi esegetici distrusse per così dire l'affidabilità del quadro storico della vita di Gesù. Agli inizi del Novecento era stata infatti cancellata la convinzione della teologia liberale sulla possibilità di accesso alla storia di Gesù, basata sull'affidabilità del primo dei vangeli sinottici. William Wrede [Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markus, Göttingen 1901] aveva mostrato come il quadro biografico di Marco non fosse credibile, perché è condizionato dalla sua visione del segreto messianico. Karl Ludwig Schmidt [Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919], con un'analisi che ancora oggi fa testo, aveva notato come la storia di Gesù si poggiasse su

piccole unità indipendenti, tenute assieme da una cornice cronologica e geografica che è stata costruita soprattutto da Marco. Dopo la prima guerra mondiale si posero le basi della Storia delle forme anche all'interno del Nuovo Testamento: le narrazioni dei Sinottici avevano carattere soprattutto kerygmatico e andavano comprese in riferimento alle varie situazioni vitali che avevano dettato la composizione delle singole unità, non in base alla loro storicità. Due monografie fondamentali, quella di Martin Dibelius [Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919] e dello stesso Bultmann [Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921] avrebbero per così dire dettato per i decenni successivi il metodo di approccio alla conoscenza di Gesù. Il Gesù storico scompariva dalla cristologia, tutta fondata sul kerygma. Il fondamento della fede cristiana non è come nella teologia liberale il Gesù storicamente vissuto, modello morale-religioso, ma il Cristo predicato, che diventa evento reale di trasformazione dell'esistenza. Nel 1926 Bultmann pubblica il suo libro su Gesù, dove in contrapposizione alla teologia liberale e sotto l'influsso di Kierkegaard non tratta della vita di Gesù o della sua personalità religiosa, sulla quale a suo avviso noi non sappiamo nulla, ma della predicazione di Gesù e della prima comunità cristiana. Infatti è questa predicazione che pone l'uomo di fronte alla decisione della sua esistenza «qui e adesso».

Käsemann, come abbiamo visto nel secondo capitolo, rovesciò quest'orientamento e non sto qui a ripetere quanto ho già detto. Di lui, invece, qui va ricordato un altro contributo, quello apparso nel 1960, Gli inizi della teologia cristiana [adesso in Exegetische Versuche und Besinnungen 2, cit., 82-104], che sosteneva essere l'apocalittica la madre di ogni teologia, nel senso che la prima interpretazione della risurrezione di Gesù ad opera dei discepoli fu l'attesa della fine imminente con l'avvento del regno di Dio. In questa tesi però Gesù veniva separato dall'attesa apocalittica. Questa sarebbe stata una creazione dei discepoli e non sua. La conclusione sarebbe allora: noi siamo tenuti alla continuità con il Gesù storico, ma la sua non fu una predicazione apocalittica. Ancora un esegeta come James Dunn [Gli albori del cristianesimo. 1, La memoria di Gesù. 2, La missione di Gesù, Brescia 2006, 442] afferma che: «L'uso più comune (anche al di fuori di ambienti teologici) dell'aggettivo 'apocalittico' per indicare

uno scenario futuro di interventi soprannaturali nella storia umana, accompagnati da scene di orrori e violenze inaudite e senza precedenti, dovrebbe essere accuratamente evitato. Molto più appropriato è invece l'aggettivo 'escatologico', benché ci si ritrovi davanti alla scarsa chiarezza di cui sopra».

Si ha l'impressione, davanti a queste affermazioni così autorevoli, di un'incomprensione del linguaggio apocalittico. Giacché se il significato del linguaggio apocalittico fosse ultimamente quello descritto da Dunn, non si potrebbe che essere d'accordo con lui. Ma una saggia decostruzione dei mattoni che costituiscono l'edificio immaginario delle varie apocalissi, che furono scritte già a partire dal III secolo a.C. e che ancora si ritrovano sia nel Nuovo Testamento che nella letteratura coeva, porta ad un'altra conclusione. La sostanza della visione apocalittica e del ritorno del Messia nella figura del Figlio dell'uomo in ultima analisi consiste nell'affermazione che «questa» storia umana, segnata dal dominio del male, avrà un termine ad opera di Dio. La continuità tra ciò che c'è già e il non ancora tocca solo quella parte della storia che non si è sottomessa alle forze che dominano il presente, mentre il nemico ultimo, la morte, attende di essere distrutto. Ed è tutta la creazione, sottomessa contro voglia, che attende essa pure di entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio [cf. Rom 8, 16 ss.]. Questo nocciolo duro del linguaggio apocalittico tende oggi ad essere smussato e svalutato per essere assorbito nell'ideologia di un progresso continuo della storia umana, non solo per motivi di ordine teologico, ma grazie anche alla pervasività del modello evoluzionista delle scienze biologiche assunto a chiave interpretativa globale della storia umana (le scienze fisiche mi sembrano più prudenti a questo proposito, stando almeno alle varie concezioni del principio dell'entropia). Non vorrei essere frainteso: non intendo affatto criticare la teoria dell'evoluzione biologica che del resto forse è improprio definire oggi una semplice teoria. Ciò che intendo criticare è la trasformazione del modello evoluzionistico biologico nella visione di una storia umana vista come inarrestabile progresso non solo di conoscenze, ma anche di qualità morale della convivenza umana.

Occorre invece sceverare bene il senso dei vari contenuti che costituiscono il genere letterario che noi chiamiamo apocalittico. Il fuoco della narrazione apocalittica non sta tanto nella rivelazione del

momento della fine, che nella ripresa neotestamentaria dell'apocalittica nessuno conosce, neanche gli angeli e neppure il Figlio, ma solo Dio [Mc 13, 32]. E nemmeno la percezione della «crisi», che è certamente il motore di tanto linguaggio apocalittico, può essere ridotta a una «crisi di identità» del singolo o del gruppo, come parecchi esegeti sembrano suggerire. A volte avviene invece esattamente il contrario: è la consapevolezza forte della propria identità che si ribella e genera uno stato d'animo d'impazienza e negazione dell'assetto attuale di questo mondo. Nei termini di Paolo, si tratta di una apokaradokia, di un'attesa sincera e forte della creazione tutta che aspetta la liberazione dei figli di Dio, perché è stata sottomessa contro voglia alla caducità [Rom 8, 16-25]. I giusti, assieme alla creazione tutta, attendono che questo mondo finisca.

Quando si parla di una fine di questo mondo, occorre ancora notare che il mondo è da intendere anzitutto come Lebenswelt, mondo vissuto dall'uomo. Giacché non bisogna necessariamente pensare alla distruzione di questo mondo. E nemmeno in base alla fede bisogna pensarla nel senso in cui la possono intendere i fisici nostri contemporanei, come eventuale cessazione della vita biologica in seguito al progressivo raffreddamento dell'universo, come fine quindi determinata dalle leggi stesse che presiedono alla materia. Infatti la fine a cui pensano i veggenti apocalittici è frutto di un intervento diretto di Dio, finalizzato alla sottomissione della potenza del male che rende disumana la nostra vita. Non a caso il senso originario del termine «satana» è quello dell'avversario (dell'uomo e di Dio). Il senso della fine del mondo è allora la distruzione della potenza nemica dell'uomo, la distruzione del Satana.

La conclusione apocalittica potrebbe apparire paradossale: se il mondo ha un senso, garantito dal suo Creatore, allora questo mondo deve avere una fine e il tempo che ci resta è abbreviato, perché passa la «figura» di questo mondo [cf. 1 Cor 7, 31]. L'intenzione di Dio sul mondo, cioè il senso del mondo, può essere salvaguardata solo a patto che Dio distrugga questo mondo! Non siamo ai limiti del paranoico? La logica del racconto apocalittico infatti ha il suo presupposto nel postulato che Dio non ha voluto il male che domina il mondo, ma resta pur sempre il creatore di quelle potenze che introducono il male nel mondo.

Il paradosso invece scompare, o perde almeno la sua asprezza, non appena poniamo attenzione al fatto che il vero soggetto storico e al tempo stesso l'oggetto proprio della narrazione è il giusto, oppresso dal male del mondo. C'è un meraviglioso testo di Tertulliano che ci spiega la vera molla delle varie narrazioni apocalittiche, una molla che non arretra davanti al «ritardo di Dio». Il testo si trova nel suo *De oratione*, 5, come commento alla richiesta del Padre nostro, «venga il tuo regno»: «Come mai alcuni chiedono un prolungamento del tempo, dal momento che il regno di Dio, per il cui avvento preghiamo, tende alla consumazione del tempo? Desideriamo di regnare al più presto e di non servire più a lungo. Ma anche se non fosse stato prescritto nella preghiera di chiedere l'avvento del regno, pronunceremmo spontaneamente quelle parole per affrettarci all'abbraccio della nostra speranza. Le anime dei martiri sotto l'altare gridano al Signore disonorandolo: Fino a quando, o Signore, non vendicherai il nostro sangue sugli abitanti della terra? La loro vendetta infatti è regolata a partire dalla fine del mondo» [corsivo mio].

Il testo di Tertulliano riprende, forzandolo con il termine «invidia = disonore», il testo dell'Apocalisse [6, 9-11]: «Quando l'Agnello aprì il quinto sigillo, vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano resa. E gridarono a gran voce: 'Fino a quando, Sovrano, tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?'. Allora venne data a ciascuno di essi una veste candida e fu detto loro di pazientare ancora un poco, finché fosse completo il numero dei loro compagni di servizio e dei loro fratelli che dovevano essere uccisi come loro». Ma si potrebbe ricordare anche Lc 18, 1-8.

Sta in questo testo dell'Apocalisse, ripreso e forzato ai limiti della bestemmia nel testo di Tertulliano, la ragione ultima del racconto apocalittico: esso è il racconto delle vittime per amore della giustizia, che esigono «vendetta» da Dio. Il senso del racconto apocalittico è il suo soggetto, la massa delle vittime del male, che anche se vinte e scomparse dalla scena di «questo» mondo non si rassegnano a scomparire dalla memoria di Dio e degli uomini. E chi racconta la fine del mondo lo fa per assumere il loro punto di vista e vive ormai in un «tempo abbreviato», per usare l'espressione di Paolo [ho kairos

synestalmenos estin: 1 Cor 7, 29]. Ormai si vive nell'impazienza, e si aspetta un «altro mondo». È un'impazienza che è nutrita dalla memoria della sofferenza.

Per il teologo allora il problema è di sapere quale sia stato effettivamente l'atteggiamento di Gesù sulla «fine del mondo» e non la questione se, per descrivere il senso del Nuovo Testamento, sia più adatta la categoria dell'escatologia e quella altrettanto astratta dell'apocalittica, termini oltretutto di conio moderno. Dobbiamo tornare cioè all'istanza fondamentale di Käsemann, anche se forse non possiamo dividerne la posizione successiva sul carattere non apocalittico della predicazione di Gesù. Dopo la sua conferenza programmatica del 1953, l'esegesi critica, sia cattolica che protestante, ha infatti progressivamente delineato i tratti di questo Gesù. Il grosso lavoro in 4 volumi del gesuita americano John P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (tradotto in italiano dalla Queriniana di Brescia a partire dal 2001), permette oggi di avere una visione comprensiva dei risultati di queste ricerche, non sempre identici, ma tali da delineare un consenso di fondo. Elemento comune a tutte queste ricerche, intravisto già da alcuni studiosi tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento (Johannes Weiss, Albert Schweitzer), è la constatazione che il centro della predicazione di Gesù è costituito dal regno di Dio che deve venire, ma con una collocazione assolutamente originale nel contesto religioso del suo tempo, soprattutto per la pretesa centrale di Gesù, che assegnava alla sua vicenda personale la funzione decisiva della venuta del regno stesso. La natura di questo regno è descritta nelle Beatitudini, come promessa di un mutamento della condizione dei vari poveri della storia, dei miti, degli assetati di giustizia e via dicendo. Per questo la predicazione di Gesù è rivolta ai peccatori, agli emarginati di ogni genere che «passano» [al tempo presente: Mt 21, 31] avanti a tutti gli altri nel regno dei cieli. Una spiritualizzazione di questo regno nel dominio interiore dell'uomo è semplicemente impossibile.

Tuttavia, per quanto riguarda il suo rapporto con i tempi della storia umana, la collocazione di questo regno nella predicazione di Gesù appare, per usare il termine impiegato dal già citato Meier, paradossale. Per un verso infatti Gesù aspettava come imminente una venuta futura del regno di Dio, e ciò fino alla fine della sua vita. «Solo

un'esegesi contorta può eliminare l'escatologia futura dalla predicazione di Gesù, riflessa nell'unica preghiera che egli ha insegnato ai suoi discepoli». Per altro verso, e sta qui il paradosso, Gesù ha predicato anche la presenza di questo regno nella sua attività di taumaturgo. Che Gesù sia stato infatti un guaritore, anche se è difficile definire esattamente la portata delle guarigioni operate, è un dato che nessun esegeta critico oggi mette in discussione. Meier si rifiuta di risolvere il paradosso in maniera sistematica. Egli si limita a dire che, quali che siano i termini che noi impieghiamo per stabilire il nesso tra la presenza attuale del regno e la sua dimensione futura, «il punto importante, [...] è che Gesù scelse intenzionalmente di indicare che la potenza miracolosa del suo ministero costituiva una realizzazione parziale e preliminare del dominio regale di Dio, che si sarebbe presto manifestato nella sua pienezza».

Fin qui l'esegeta. Ma il teologo non può considerarsi soddisfatto. Se Gesù aspettava la venuta imminente del regno e se questo d'altra parte non si è realizzato, resta allora da concludere che egli si sia illuso? Questa fu soprattutto la conseguenza che tirarono molti esegeti protestanti all'inizio del Novecento, proprio quelli che avevano per così dire scoperto il carattere radicalmente escatologico del messaggio di Gesù. E la loro conclusione aleggia, anche quando non viene dichiarata come tale, in tante analisi esegetiche contemporanee, sia protestanti che cattoliche. Ma questa conclusione dipende solo da un'incomprensione della vera natura del discorso apocalittico. Il registro del discorso apocalittico non è quello conoscitivo, descrittivo. Come ho detto prima, il soggetto e l'oggetto al tempo stesso del discorso apocalittico sono i poveri e le vittime della storia, che nel linguaggio paradossale di Tertulliano «gridano disonorando Dio». E allora ciò che l'attesa della «fine» genera e produce è un atteggiamento verso «questa» storia che deve finire, anche se il credente si dichiara incapace di produrre da sé questa fine, ma l'affida a Dio, proprio perché crede in Dio ultimo responsabile della storia stessa.

Nel Nuovo Testamento occorre analizzare con attenzione i termini con cui i Sinottici, soprattutto, descrivono la maniera con la quale Gesù annuncia l'attesa imminente del regno di Dio e al tempo stesso lo anticipa. Un dato a questo proposito è certo: è inscindibile nella sua predicazione l'annuncio del regno che viene dall'azione della cacciata

dei demoni e della guarigione dalle malattie. Il vangelo predicato da Gesù è infatti una parola di liberazione e di riammissione nella convivenza umana. Nella risposta agli inviati del Battista, Gesù sottolinea che è venuto per adempiere la profezia di Isaia sui ciechi che ricuperano la vista, gli storpi che camminano e i poveri a cui è annunciata la buona novella [Mt 11, 2-6]; ugualmente nel discorso nella sinagoga di Nazaret egli si presenta come colui che adempie la promessa di liberazione di Is 61 [Lc 4, 16-20].

Questo annuncio e quest'attività di liberazione dal male che opprime l'uomo nell'uomo Gesù è originato ancora, e questo per comprendere in che modo egli sia stato un «narratore» apocalittico è il punto fondamentale, da una partecipazione alla sofferenza umana che dobbiamo chiamare «fisica», «corporea». Il termine che usano i vangeli sinottici per designare questa partecipazione alla sofferenza umana da parte di Gesù è infatti quello del verbo *splanchnizomai* (alla lettera: commuoversi nelle viscere), applicato esclusivamente a Gesù (con pochissime eccezioni che confermano l'uso cristologico). Ricordo velocemente le occorrenze del termine, reso dai traduttori italiani con un innocuo «aver pietà», «aver compassione», e che a me piace rendere invece nel suo significato primo e non in quelli derivati:

Mt 9, 36 (par Mc 6, 34): Vedendo le folle, gli si mossero le viscere, perché erano stanche e sfinite come pecore che non hanno pastore.

Mt 14, 14: Gesù, smontato dalla barca, vide una gran folla; gli si mossero le viscere e ne guarì gli ammalati.

Mt 15, 32 (par Mc 8, 2): Gesù, chiamati a sé i suoi discepoli, disse: Mi si muovono le viscere per questa folla; perché già da tre giorni sta con me e non ha da mangiare; non voglio rimandarli digiuni, affinché non vengano meno per strada.

Mt 18, 27: Il signore di quel servo, commosso fin nelle viscere, lo lasciò andare e gli condonò il debito.

Mt 20, 34: Allora Gesù, commosso fin nelle viscere, toccò i loro occhi e in quell'istante ricuperarono la vista e lo seguirono (i 2 ciechi di Gerico).

Mc 1, 41: Gesù, commosso fin nelle viscere, stese la mano, lo toccò e gli disse: Lo voglio, sii purificato!

Mc 9, 22, nell'episodio della guarigione dell'indemoniato che i discepoli non hanno potuto guarire, il padre dell'ossesso chiede compassione a Gesù: Ma tu, se puoi fare qualcosa, muoviti nelle viscere e aiutaci.

Lc 7, 11-13: Poco dopo egli si avviò verso una città chiamata Nain, e i suoi discepoli e una gran folla andavano con lui. Quando fu vicino alla porta della città, ecco che si portava alla sepoltura un morto, figlio unico di sua madre, che era vedova; e molta gente della città era con lei. Il Signore, vedutala, fu commosso fin nelle viscere per lei e le disse: «Non piangere!».

Lc 10, 33: Ma un samaritano che era in viaggio, passandogli accanto, lo vide e gli si mossero le viscere; avvicinatosi, fasciò le sue piaghe, versandovi sopra olio e vino; poi lo mise sulla propria cavalcatura, lo condusse a una locanda e si prese cura di lui. [È interessante notare che in questa parabola sia Gesù il narratore.]

Lc 15, 20: Egli dunque si alzò e tornò da suo padre; ma mentre egli era ancora lontano, suo padre lo vide e gli si mossero le viscere: corse, gli si gettò al collo, lo baciò.

Quel grande narratore apocalittico che fu Gesù ci dice attraverso la «corporeità», attraverso la somatizzazione dei suoi sentimenti, il significato dell'attesa della fine della storia. Gesù attende ancora l'evento finale che comporterà la distruzione di questo mondo, ma quest'attesa non è fuga, bensì partecipazione alla storia «maledetta» e produzione del «miracolo». L'attesa della fine non coincide con il momento finale, ma introduce un periodo penultimo e anticipatore, dove la sua compassione, la sua commozione viscerale per la sofferenza dell'uomo si traduce in prassi di liberazione. L'attesa imminente della venuta del regno è allora solo il risvolto linguistico della sua partecipazione «viscerale» alla sofferenza umana. Gesù non si è illuso, ma ha partecipato con tutto se stesso, fin nelle viscere, all'attesa della creazione sottomessa contro voglia alla vanità.

A partire da qui, dal soggetto e dall'oggetto della narrazione della fine della storia e del regno che verrà, potremmo delineare tutta una visione dell'esistenza di coloro che «parlano di Dio» alla maniera di Gesù. Essa testimonia e propone un suo orizzonte, quello stesso del Gesù storico, dove al peccatore si annuncia la misericordia, al povero la buona novella, al sofferente la liberazione, alla vittima la fine del

mondo che l'ha cancellata dalla faccia della terra. Il suo orizzonte non è quello etico, ma quello del vangelo. Non già che ignori l'ingiustizia, ma al contrario si oppone ad essa tramite la partecipazione al dolore degli uomini che ne sono oppressi.

Un'adeguata descrizione di questa antropologia, che è un'ermeneutica critica della storia tutta posta sotto il dominio del peccato, è quella di Rom 8, 16-29. Paolo inizia affermando che la partecipazione alla gloria del Cristo, da parte dei figli di Dio e coeredi quindi del Cristo, è condizionata dalla partecipazione alle sue sofferenze: se patiamo con lui (*sympaschomen*): cf. v. 17. Ma nel prosieguo del brano, ai versi seguenti, già dal v. 18 Paolo non parla delle sofferenze del Cristo, della sua morte etc. Apparentemente egli cambia argomento, perché parla invece delle sofferenze della creazione e degli stessi figli di Dio. Che la sofferenza dei figli di Dio possa essere intesa solo come il con-patire dei credenti con Cristo, forse è possibile, ma questo non può valere della sofferenza della creazione, delle sofferenze del momento presente. Infatti la creazione non soffre per partecipare alle sofferenze di Cristo, ma perché è stata sottomessa contro voglia – per il volere di un misterioso «colui» che l'ha sottomessa (si tratta di Adamo o, secondo altre tradizioni presenti anch'esse nella Bibbia, degli angeli stessi che, con il loro peccato, hanno consegnato la creazione alla caducità). Si tratta di una sofferenza subita, della sofferenza apocalittica per le conseguenze della caduta iniziale.

Ma allora qui si parla della sofferenza del mondo. I vangeli, come abbiamo visto, ci parlano del Cristo come di colui che non solo patisce per salvare il mondo, per redimerlo, ma che anzitutto patisce con il mondo, fin nelle viscere. Quando Paolo specifica il senso di questo patire-assieme, si serve invece di due verbi che nel Nuovo Testamento si trovano in questo brano soltanto: *systemazein*, *synodinein* (rispettivamente «gemere assieme» e «giacere assieme nelle doglie»). L'idea è quella di una fecondità della compassione. Si comprende così l'atteggiamento messianico di Gesù, il motivo per cui gli autori del Nuovo Testamento lo abbiano considerato come il Messia sofferente. Gesù ha portato vicino a noi il regno di Dio perché, partecipando alla sofferenza del mondo, ne ha reso possibile la liberazione: questo è il senso del guarire come momento essenziale del suo annuncio, assieme

alla liberazione da Satana e al perdono dei peccati, con un potere di cui ha reso partecipi i suoi discepoli. Egli dimostra questo potere nell'episodio relativo alla guarigione del paralitico di Cafarnao [Mt 9, 1-7 parr.], ma questo potere di rimettere i peccati è anche dato ai discepoli tutti in Mt 18, 18, a conclusione della descrizione della prassi della comunità nell'ammettere il peccatore. Quest'ultimo brano forse non appartiene al Gesù storico, ma è una testimonianza eloquente dell'autoconsapevolezza dei primi discepoli.

Recentemente un teologo americano, David Tracy, ha sostenuto una tesi che ritengo sostanzialmente esatta: l'opzione per i poveri, che la moderna sensibilità teologica ed ecclesiale ritiene prioritaria, richiede una rivisitazione della cristologia. Fino adesso infatti, sotto l'egida di grandi nomi quali un Agostino per l'antichità o un Bultmann e un Rahner per il presente, il mistero cristologico è stato riassunto nell'incarnazione, nella morte e nella risurrezione di Gesù di Nazaret. Il ritorno del Messia, che noi professiamo nel credo, è rimasto in ombra. E tutto questo è avvenuto secondo una logica coerente con un oscuramento della concezione apocalittica della storia a vantaggio dell'escatologia. Il ritorno del Messia come giudice finale che pone una fine alla nostra storia va invece collocato dentro una visione apocalittica. E chi sta dalla parte delle vittime e dei poveri, con l'atteggiamento del veggente apocalittico, sa che Dio porrà fine a questa storia strutturata intrinsecamente sul principio della forza, grazie al quale i forti vincono sui deboli (la selezione della specie!). Come testimoni di visione apocalittica, Tracy pone fra i teologi contemporanei Metz, Gutierrez e in genere i rappresentanti della teologia della liberazione [cf. *The Christian Option for the Poor*, in D.G. Groody (ed.), *The Option for the Poor in Christian Theology*, Notre Dame 2007, 119-131].

Mi sia permesso concludere questa prima lezione con alcune parole che vorrebbero riassumere il senso del teologare cristiano. Parlare di Dio ponendosi al servizio della narrazione di Gesù, interpretata già nella prima narrazione cristiana originaria («Gesù è il Messia»), significa mantenere la taxis originaria della teologia cristiana. Detto in termini più semplici: il teologo è colui che accompagna con la sua consapevolezza critica (fatta dai tanti elementi forniti dalla storia della fede e del pensiero cristiano lungo i secoli, nonché dalla

provocazione dei segni attuali nei quali l'energia del regno «sfiora» la fatica degli uomini) i vari racconti del regno di Dio generati dal racconto originario di Gesù: il regno di Dio è come un uomo che...